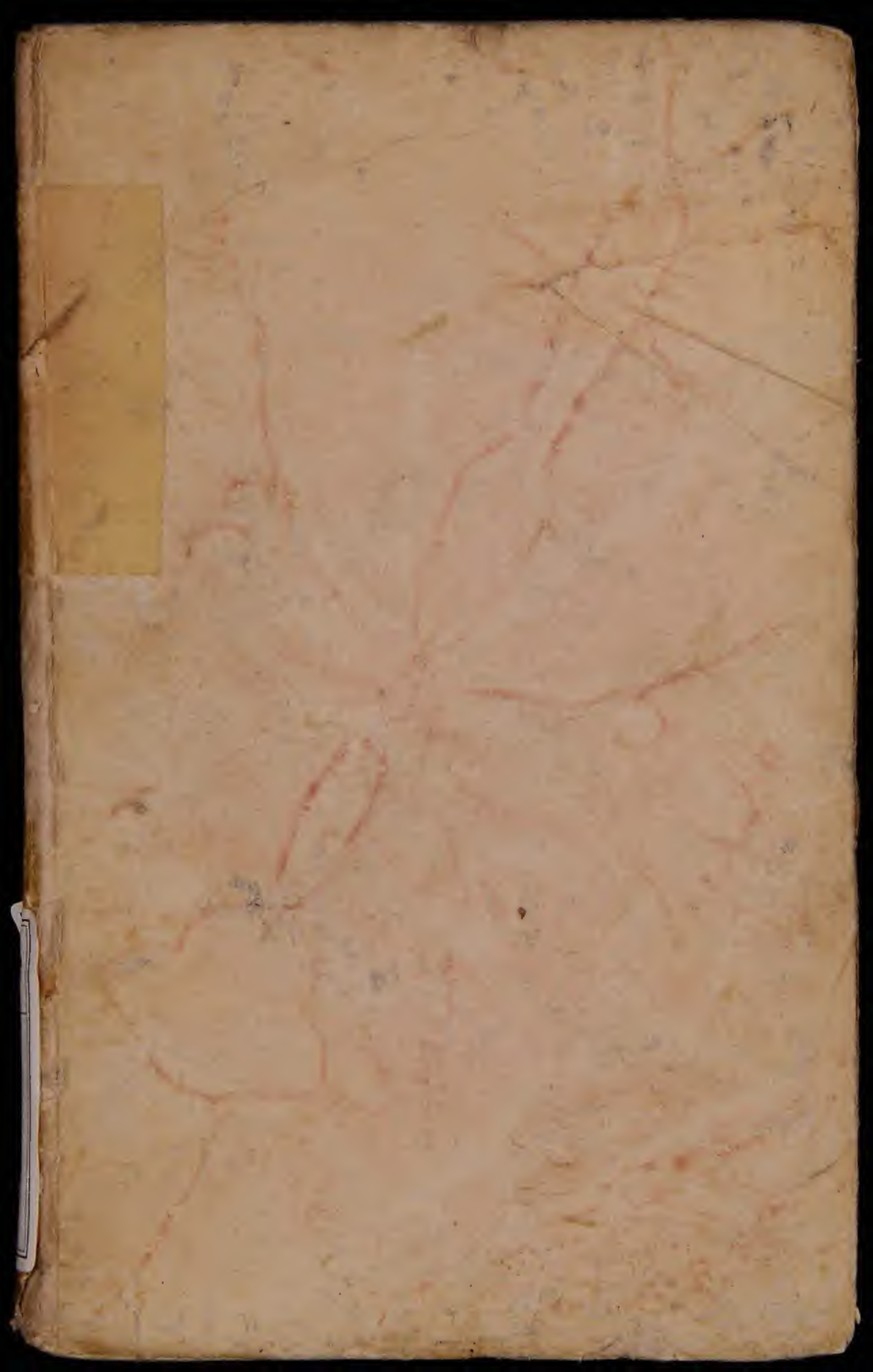
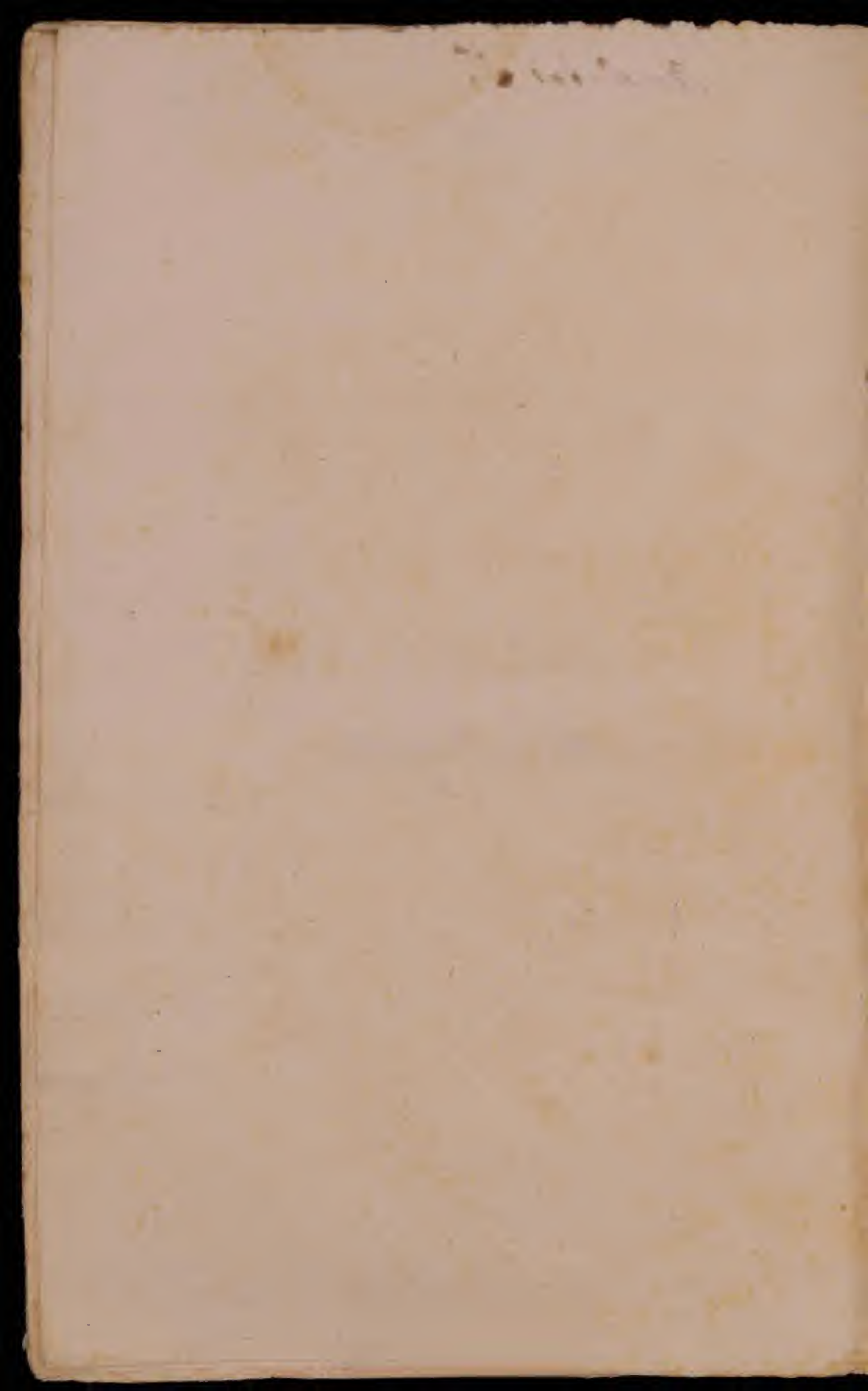




ŒUVRES

MÉTAPHYSIQUES

DE CONDILLAC.

TOME QUATRIEME.

ŒUVRES
MÉTAPHYSIQUES
DE CONDILLAC,

Revues, corrigées, augmentées par l'Auteur, et imprimées sur ses manuscrits autographes.

TOME QUATRIEME.

CONTENANT

LE TRAITÉ DES ANIMAUX ET LA LOGIQUE.

A PARIS,

Chez LES LIBRAIRES ASSOCIÉS.

AN X. (1802.)

PRÉFACE.

IL seroit peu curieux de savoir ce que sont les bêtes, si ce n'étoit pas un moyen de connoître mieux ce que nous sommes. C'est dans ce point de vue qu'il est permis de faire des conjectures sur un pareil sujet. *S'il n'existoit point d'animaux*, dit M. de Buffon, *la nature de l'homme seroit encore plus incompréhensible*. Cependant il ne faut pas s'imaginer qu'en nous comparant avec eux, nous puissions jamais comprendre la nature de notre être : nous n'en pouvons découvrir que les facultés, et la voie de comparaison peut être un artifice pour les soumettre à nos observations.

Je n'ai formé le projet de cet ouvrage que depuis que le *Traité des Sensations* a paru; et j'avoue que je n'y aurois peut-être jamais

pensé, si M. de Buffon n'avoit pas écrit sur le même sujet. Mais il a voulu répandre qu'il avoit rempli l'objet du *Traité des Sensations*, et que j'ai eu le tort de ne l'avoir pas cité.

Pour me justifier d'un reproche qui certainement ne peut pas m'être fait par ceux qui auront lu ce que nous avons écrit l'un et l'autre, il me suffira d'exposer ses opinions sur la *nature* des animaux et sur les sens (1). Ce sera presque le seul

---

(1) Je conviens qu'il y a des choses, dans le *Traité des Sensations*, qui ont pu servir de prétexte à ce reproche. La premiere, c'est que M. de B. dit, comme moi, que le toucher ne donne des idées que parce qu'il est formé d'organes mobiles et flexibles; mais je l'ai cité, puisque j'ai combattu une conséquence qu'il tire de ce principe. La seconde et la derniere, c'est qu'il croit que la vue a besoin des leçons du toucher; pensée que *Molineux*, *Locke*, *Barclai*, ont eue avant lui. Or, je n'ai pas dû parler de tous ceux qui ont pu répéter ce qu'ils ont dit. Le seul tort que j'aie eu a été de ne pas citer M. *de Voltaire*; car il a mieux fait que répéter: je réparerai cet oubli. D'ailleurs, M. de B. n'a pas jugé à propos d'adopter entiérement le sentiment de *Barclai*. Il ne dit pas, comme cet Anglois, que le toucher nous est nécessaire pour

objet de la premiere partie de cet ouvrage.

Dans la seconde, je fais un systême auquel je me suis bien gardé de donner pour titre, *de la Nature des Animaux*. J'avoue à cet égard toute mon ignorance, et je me contente d'observer les facultés de l'homme d'après ce que je sens, et de juger de celles des bêtes par analogie.

---

apprendre à voir des grandeurs, des figures, des objets, en un mot. Il assure, au contraire, que l'œil voit naturellement et par lui-même des objets, et qu'il ne consulte le toucher que pour se corriger de deux erreurs, dont l'une consiste à voir les objets doubles, et l'autre à les voir renversés. Il n'a donc pas connu, aussi-bien que *Barclai*, l'étendue des secours que les yeux retirent du toucher. C'étoit une raison de plus pour ne pas parler de lui : je n'aurois pu que le critiquer, comme je ferai bientôt. Enfin, il n'a pas vu que le toucher veille à l'instruction de chaque sens ; découverte qui est due au *Traité des Sensations*. Il ne doute pas, par exemple, que dans les animaux l'odorat ne montre de lui-même, et dès le premier instant, les objets et le lieu où ils sont. Il est persuadé que ce sens, quand il seroit seul, pourroit leur tenir lieu de tous les autres. J'établis précisément le contraire ; mais la lecture de cet ouvrage démontrera qu'il n'est pas possible que j'aie rien pris dans ceux de M. de B.

Cet objet est très-différent de celui du *Traité des Sensations*. On peut indifféremment lire avant ou après ce traité que je donne aujourd'hui, et ces deux ouvrages s'éclaireront mutuellement.

TRAITÉ DES ANIMAUX.

PREMIERE PARTIE.

Du systême de Descartes, et de l'hypothese de M. de Buffon.

CHAPITRE PREMIER.

Que les bêtes ne sont pas de purs automates, et pourquoi on est porté à imaginer des systêmes qui n'ont point de fondement.

LE sentiment de *Descartes*, sur les bêtes, commence à être si vieux, qu'on peut présumer qu'il ne lui reste gueres de partisans; car les opinions philosophiques suivent le sort des choses de mode : la nouveauté les donne la vogue, le tems les plonge dans l'oubli; on diroit que leur ancienneté est la mesure du degré de crédibilité qu'on leur donne.

C'est la faute des philosophes. Quels que soient les caprices du public, la vérité bien présentée y mettroit des bornes; et, si elle l'avoit une fois subjugué, elle

le subjugueroit encore toutes les fois qu'elle se présenteroit à lui.

Sans doute nous sommes bien loin de ce siecle éclairé, qui pourroit garantir d'erreur toute la postérité. Vraisemblablement nous n'y arriverons jamais : nous en approcherons toujours d'âge en âge ; mais il fuira toujours devant nous. Le tems est comme une vaste carriere qui s'ouvre aux philosophes. Les vérités, semées de distance en distance, sont confondues dans une infinité d'erreurs qui remplissent tout l'espace. Les siecles s'écoulent, les erreurs s'accumulent, le plus grand nombre des vérités échappe, et les athletes se disputent des prix que distribue un spectateur aveugle.

C'étoit peu pour *Descartes* d'avoir tenté d'expliquer la formation et la conservation de l'univers par les seules lois du mouvement, il falloit encore borner au pur mécanisme jusqu'à des êtres animés. Plus un philosophe a généralisé une idée, plus il veut la généraliser. Il est intéressé à l'étendre à tout, parce qu'il lui semble que son esprit s'étend avec elle, et elle devient bientôt dans son imagination la premiere raison des phénomenes.

C'est souvent la vanité qui enfante ces systêmes, et la vanité est toujours ignorante ; elle est aveugle, elle veut l'être, et elle veut cependant juger. Les fantômes qu'elle produit ont assez de réalité pour elle : elle craindroit de les voir se dissiper.

Tel est le motif secret qui porte les philosophes à expliquer la nature sans l'avoir observée, ou du moins après des observations assez légeres. Ils ne présentent que des notions vagues, des termes obscurs, des suppositions gratuites, des contradictions sans nombre ; mais ce chaos leur est favorable : la lumiere détruiroit l'illusion ; et, s'ils ne s'égaroient pas, que resteroit-il à plusieurs ? Leur confiance est donc grande, et ils jettent un regard méprisant sur ces sages observateurs, qui ne parlent que d'après ce qu'ils voient, et qui ne veulent voir que ce qui est : ce sont, à leurs yeux, de petits esprits qui ne savent pas généraliser.

Est-il donc si difficile de généraliser, quand on ne connoît ni la justesse, ni la précision ? Est-il si difficile de prendre une idée comme au hasard, de l'étendre et d'en faire un systême ?

C'est aux philosophes qui observent scrupuleusement qu'il appartient uniquement de généraliser. Ils considerent les phénomenes chacun sous toutes ses faces ; ils les comparent ; et, s'il est possible de découvrir un principe commun à tous, ils ne le laissent pas échapper. Ils ne se hâtent donc pas d'imaginer ; ils ne généralisent, au contraire, que parce qu'ils y sont forcés par la suite des observations. Mais ceux que je blâme, moins circonspects, bâtissent, d'une seule idée générale, les plus beaux systêmes. Ainsi, du seul mouvement d'une

baguette, l'enchanteur éleve, détruit, change tout au gré de ses desirs; et l'on croiroit que c'est pour présider à ces philosophes que les fées ont été imaginées (1).

Cette critique est chargée, si on l'applique à *Descartes*; et on dira sans doute que j'aurois dû choisir un autre exemple. En effet, nous devons tant à ce génie, que nous ne saurions parler de ses erreurs avec trop de ménagement; mais enfin il ne s'est trompé, que parce qu'il s'est trop pressé de faire des systêmes; et j'ai cru pouvoir saisir cette occasion, pour faire voir combien s'abusent tous ces esprits qui se piquent plus de généraliser que d'observer.

Ce qu'il y a de plus favorable pour les principes qu'ils adoptent, c'est l'impossibilité où l'on est quelquefois d'en démontrer, à la rigueur, à la fausseté. Ce sont des lois auxquelles il semble que Dieu auroit pu donner la préférence; et, s'il l'a pu, il a dû, conclut bientôt le philoso-

---

(1) Ce n'est pas qu'ils n'aient des talens. On pourroit quelquefois leur appliquer ce que M. *de Buffon* dit *de Burnet*. » Son livre est élégamment » écrit; il sait peindre et présenter avec force de » grandes images, et mettre sous les yeux des » scenes magnifiques. Son plan est vaste, mais » l'exécution manque, faute de moyens; son » raisonnement est petit, ses preuves sont foibles, » et sa confiance est si grande, qu'il la fait perdre » à son lecteur ». Tome 1, pag. 180, *in*-4°. et pag. 263, *in*-12.

phe qui mesure la sagesse divine à la sienne.

Avec ces raisonnemens vagues, on prouve tout ce qu'on veut, et par conséquent on ne prouve rien. Je veux que Dieu ait pu réduire les bêtes au pur mécanisme; mais l'a-t-il fait? Observons et jugeons : c'est à quoi nous devons nous borner.

Nous voyons des corps dont le cours est constant et uniforme ; ils ne choisissent point leur route, ils obéissent à une impulsion étrangere; le sentiment leur seroit inutile; ils n'en donnent d'ailleurs aucun signe; ils sont donc soumis aux seules lois du mouvement.

D'autres corps restent attachés à l'endroit où ils sont nés; ils n'ont rien à rechercher, rien à fuir. La chaleur de la terre suffit pour transmettre dans toutes leurs parties la seve qui les nourrit; ils n'ont point d'organes pour juger de ce qui leur est propre, ils ne choisissent point, ils végetent.

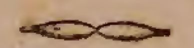
Mais les bêtes veillent elles-mêmes à leur conservation; elles se meuvent à leur gré; elles saisissent ce qui leur est propre, rejettent, évitent ce qui leur est contraire; les mêmes sens, qui reglent nos actions, paroissent régler les leurs. Sur quel fondement pourroit on supposer que leurs yeux ne voient pas, que leurs oreilles n'entendent pas, qu'elles ne sentent pas, en un mot?

A la rigueur, ce n'est pas là une démonstration. Quand il s'agit de sentiment,

il n'y a d'évidemment démontré pour nous que celui dont chacun a conscience. Mais, parce que le sentiment des autres hommes ne m'est qu'indiqué, sera-ce une raison pour le révoquer en doute? Me suffira-t-il de dire que Dieu peut former des automates, qui feroient, par un mouvement machinal, ce que je fais moi-même avec réflexion?

Le mépris seroit la seule réponse à de pareils doutes. C'est extravaguer que de chercher l'évidence par-tout; c'est rêver que d'élever des systêmes sur des fondemens purement gratuits; saisir le milieu entre ces deux extrêmes, c'est philosopher.

Il y a donc autre chose dans les bêtes que du mouvement. Ce ne sont pas de purs automates : elles sentent.



CHAPITRE II.

Que, si les bêtes sentent, elles sentent comme nous.

SI les idées que M. de B. a eues sur la *nature* des animaux, et qu'il a répandues dans son Histoire Naturelle, formoient un tout dont les parties fussent bien liées, il seroit aisé d'en donner un extrait court et précis; mais il adopte, sur toute cette matiere, des principes si différens, que, quoique je n'aie point envie de le trouver en contradiction avec lui-même, il m'est impossible de découvrir un point fixe auquel je puisse rapporter toutes ses réflexions.

J'avoue que je me vois d'abord arrêté: car je ne puis comprendre ce qu'il entend par la faculté de sentir qu'il accorde aux bêtes, lui qui prétend, comme *Descartes*, expliquer mécaniquement toutes leurs actions.

Ce n'est pas qu'il n'ait tenté de faire connoître sa pensée. Après avoir remarqué que *ce mot* sentir *renferme un si grand nombre d'idées, qu'on ne doit pas le prononcer avant que d'en avoir fait l'analyse*, il ajoute: » Si par » *sentir* nous entendons seulement faire une » action de mouvement, à l'occasion d'un » choc ou d'une résistance, nous trouverons » que la plante appellée *sensitive* est capa-

» ble de cette espece de sentiment comme » les animaux. Si, au contraire, on veut » que *sentir* signifie appercevoir et compa- » rer des perceptions, nous ne sommes » pas sûrs que les animaux aient cette es- » pece de sentiment : « (*in*-4°, t. 2, p. 7; *in*-12, t. 3, p. 8 et 9) il la leur refusera même bientôt.

Cette analyse n'offre pas ce grand nombre d'idées qu'elle sembloit promettre ; cependant elle donne au mot *sentir* une signification qu'il ne me paroît point avoir. *Sensation* et *action de mouvement*, *à l'occasion d'un choc ou d'une résistance*, sont deux idées qu'on n'a jamais confondues ; et si on ne les distingue pas, la matiere la plus brute sera sensible : ce que M. de B. est bien éloigné de penser.

Sentir signifie proprement ce que nous éprouvons lorsque nos organes sont remués par l'action des objets ; et cette impression est antérieure à l'action de comparer. Si, dans ce moment, j'étois borné à une sensation, je ne comparerois pas, et cependant je sentirois. Ce sentiment ne sauroit être analysé : il se connoît uniquement par la conscience de ce qui se passe en nous. Par conséquent, ou ces propositions, *les bêtes sentent et l'homme sent*, doivent s'entendre de la même maniere ; ou *sentir*, lorsqu'il est dit des bêtes, est un mot auquel on n'attache point d'idée.

Mais M. de B. croit que les bêtes n'ont pas des sensations semblables aux nôtres,

parce que, selon lui, ce sont des êtres purement matériels (1). Il leur refuse encore le sentiment pris pour l'action d'appercevoir et de comparer. Quand donc il suppose qu'elles sentent, veut-il seulement dire qu'elles se meuvent à l'occasion d'un choc ou d'une résistance ? L'analyse du mot *sentir* sembleroit le faire croire.

Dans le systême de *Descartes*, on leur accorderoit cette espece de sentiment, et on croiroit ne leur accorder que la faculté d'être mues. Cependant il faut bien que M. de B. ne confonde pas se *mouvoir* avec *sentir*. Il reconnoît que les sensations des bêtes sont agréables ou désagréables. Or avoir du plaisir et de la douleur, est sans doute autre chose que se mouvoir à l'occasion d'un choc.

Avec quelque attention que j'aie lu les ouvrages de cet écrivain, sa pensée m'a échappé. Je vois qu'il distingue des sensations corporelles et des sensations spirituelles (2); qu'il accorde les unes et les

(1) Il appelle intérieures les sensations propres à l'homme, et il dit que *les animaux n'ont point de sensations de cette espece, qu'elles ne peuvent appartenir à la matiere, ni dépendre par leur nature des organes corporels.* In-4°. t. 2, p. 442; in-12, t. 4, p. 170.

(2) » Il paroît que la douleur que l'enfant res» sent dans les premiers temps, et qu'il exprime » par des gémissemens, n'est qu'une sensation » corporelle, semblable à celle des animaux qui » gémissent aussi dès qu'ils sont nés, et que les » sensations de l'ame ne commencent à se mani-

autres à l'homme, et qu'il borne les bêtes aux premieres. Mais en vain je réfléchis sur ce que j'éprouve en moi-même, je ne puis faire avec lui cette différence. Je ne sens pas d'un côté mon corps, et de l'autre mon ame; je sens mon ame dans mon corps; toutes mes sensations ne me paroissent que les modifications d'une même substance; et je ne comprends pas ce qu'on pourroit entendre par des *sensations corporelles*.

D'ailleurs, quand on admettroit ces deux especes de sensations, il me semble que celles du corps ne modifieroient jamais l'ame, et que celles de l'ame ne modifieroient jamais le corps. Il y auroit donc dans chaque homme deux *moi*, deux personnes, qui, n'ayant rien de commun dans la maniere de sentir, ne sauroient avoir aucune sorte de commerce ensemble, et dont chacune ignoreroit absolument ce qui se passeroit dans l'autre.

L'unité de personne suppose nécessairement l'unité de l'être sentant; elle suppose une seule substance simple, modifiée différemment à l'occasion des impressions qui se font dans les parties du corps. Un seul moi, formé de deux principes sentans, l'un simple, l'autre étendu, est une con-

» fester qu'au bout de quarante jours; car le rire
» et les larmes sont des produits de deux sensa-
» tions intérieures, qui toutes deux dépendent de
» l'action de l'ame «. *In*-4°. t. 2, p. 452; *in*-12,
t. 4, p. 183.

tradiction manifeste : ce ne seroit qu'une seule personne dans la supposition, c'en seroit deux dans le vrai.

Cependant M. de B. croit que l'*homme intérieur est double, qu'il est composé de deux principes différens par leur nature, et contraires par leur action*, l'un spirituel, l'autre matériel; qu'*il est aisé, en rentrant en soi-même, de reconnoître l'existence* de l'un et de l'autre, et que c'est de leurs combats que naissent toutes nos contradictions. (*In*-4°, tom. 4, p. 69, 71; *in*-12, tom. 7, p. 98, 100.)

Mais on aura bien de la peine à comprendre que ces deux principes puissent jamais se combattre, si, comme il le *prétend* lui-même, (*in*-4°, t. 4, p. 33, 34; *in*-12, t. 7, p. 46) celui qui est matériel *est infiniment subordonné à l'autre*; si *la substance spirituelle le commande*, si *elle en détruit ou en fait naître l'action*, si *le sens matériel, qui fait tout dans l'animal, ne fait dans l'homme que ce que le sens supérieur n'empêche pas*, s'il *n'est que le moyen ou la cause secondaire de toutes les actions*.

Heureusement pour son hypothese, M. de B. dit, quelques pages après, (*in*-4°, p. 73, 74; *in*-12, p. 104, 105) que, *dans le tems de l'enfance, le principe matériel domine seul, et agit presque continuellement... que, dans la jeunesse, il prend un empire absolu, et commande impérieusement à toutes nos facultés... qu'il domine avec plus d'avantoge que jamais*. Ce n'est donc plus un moyen, une

cause secondaire ; ce n'est plus un principe infiniment subordonné, qui ne fait que ce qu'un principe supérieur lui permet ; et l'*homme n'a tant de peine à se concilier avec lui-même, que parce qu'il est composé de deux principes opposés.*

Ne seroit-il pas plus naturel d'expliquer nos contradictions, en disant que, suivant l'âge et les circonstances, nous contractons plusieurs habitudes, plusieurs passions qui se combattent souvent, et dont quelques-unes sont condamnées par notre raison, qui se forme trop tard pour les vaincre toujours sans effort. Voilà du moins ce que je vois quand je *rentre en moi-même.* (1)

---

(1) Plusieurs philosophes anciens ont eu recours, comme M. de B. à deux principes. Les Pythagoriciens admettoient dans l'homme, outre l'ame raisonnable, une ame matérielle, semblable à celle qu'ils accordoient aux bêtes, et dont le propre étoit de sentir. Ils croyoient, ainsi que lui, que les appétits, et tout ce que nous avons de commun avec les bêtes, étoient propres à cette ame matérielle, connue sous le nom d'*ame sensitive*, et qu'on peut appeler, avec l'auteur de l'Histoire Naturelle, *sens intérieur matériel.*

Mais les anciens ne croyoient pas que ces deux principes fussent d'une nature tout-à-fait opposée. Dans leur systême, l'ame raisonnable ne différoit de l'ame matérielle que du plus au moins : c'étoit seulement une matiere plus spiritualisée. Aussi *Platon*, au lieu d'admettre plusieurs ames, admet plusieurs parties dans l'ame ; l'une est le siege du sentiment, elle est purement matérielle ; l'autre est l'entendement pur, elle est le siege de la raison ;

Concluons que, si les bêtes sentent, elles sentent comme nous. Pour combattre cette proposition, il faudroit pouvoir dire ce que c'est que sentir autrement que nous ne sentons; il faudroit pouvoir donner quelque idée de ces deux principes sentans, que suppose M. *de Buffon*.

---

la troisieme est un esprit mêlé, elle est imaginée pour servir de lien aux deux autres. Ce systême est faux, puisqu'il suppose que la matiere sent et pense; mais il n'est pas exposé aux difficultés que je viens de faire contre *deux principes différens par leur nature*.



CHAPITRE III.

Que, dans l'hypothese où les bêtes seroient des êtres purement matériels, M. de Buffon ne peut pas rendre raison du sentiment qu'il leur accorde.

M. de B. croit que dans l'animal l'action des objets, sur les sens extérieurs, en produit une autre sur le sens intérieur matériel, le cerveau; que, dans les sens extérieurs, les ébranlemens sont très-peu durables, et, pour ainsi dire, instantanés; mais que le sens interne et matériel a l'avantage de conserver long-tems les ébranlemens qu'il a reçus, et d'agir à son tour sur les nerfs. Voilà en précis les lois mécaniques qui, selon lui, font mouvoir l'animal, et qui en reglent les actions. Il n'en suit pas d'autres : c'est un être purement matériel; le sens intérieur est le seul principe de toutes ses déterminations. (*In* 4°., tom. 4, p. 23, etc. ; *in*-12, t. 7, p. 31, *jusqu'à* 50 *ou davantage*. (1)

(1) C'est, en d'autres termes, le mécanisme imaginé par les Cartésiens. Mais ces ébranlemens sont une vieille erreur que M. *Quesnay* a détruite. *Economie animale*, sec. 3, c. 13. *Plusieurs physiciens*, dit-il, *ont pensé que le seul ébranlement des nerfs, causé par les objets qui touchent les organes du corps, suffit pour occasionner le mouvement et le sentiment dans les parties où les nerfs sont ébranlés.*

Pour moi, j'avoue que je ne conçois point de liaison entre ces ébranlemens et le sentiment. Des nerfs ébranlés par un sens intérieur, qui l'est lui-même par des sens extérieurs, ne donnent qu'une idée de mouvement ; et tout ce mécanisme n'offre qu'une machine sans ame, c'est-à-dire, une matiere que cet écrivain reconnoît, dans un endroit de ses ouvrages, être incapable de sentiment. (*In*-4°, t. 2, p. et 4 ; *in*-12, t. 3, p. 4.) Je demande donc comment il conçoit, dans un autre, qu'un animal purement matériel peut sentir.

En vain se fonde-t-il (*in*-4°, t. 4, p. 41 ; *in*-12, t. 7, p. 57, 58) sur la répugnance invincible et naturelle des bêtes pour certaines choses, sur leur appétit constant et décidé pour d'autres, sur cette faculté de distinguer sur-le-champ et sans incertitude ce qui leur convient de ce qui leur est

---

Ils se représentent les nerfs comme des cordes fort tendues, qu'un léger contact met en vibration dans toute leur étendue. Des philosophes, ajoute-t-il, *peu instruits en anatomie, ont pu se former une telle idée..... Mais cette tension, qu'on suppose dans les nerfs, et qui les rend si susceptibles d'ébranlement et de vibration, est si grossiérement imaginée, qu'il seroit ridicule de s'occuper sérieusement à la réfuter.* Les grandes connoissances de M. *Quesnay* sur l'économie animale, et l'esprit philosophique avec lequel il les expose, sont une autorité qui a plus de force que tout ce que je pourrois dire contre ce mécanisme des ébranlemens. C'est pourquoi, au lieu de combattre cette supposition, je me bornerai à faire voir qu'elle n'explique rien.

nuisible. Cela fait voir qu'il ne peut se refuser aux raisons qui prouvent qu'elles sont sensibles. Mais il ne pourra jamais conclure que le sentiment soit uniquement l'effet d'un mouvement qui se transmet des organes au sens intérieur, et qui se réfléchit du sens intérieur aux organes. Il ne suffit pas de prouver d'un côté que les bêtes sont sensibles, et de supposer de l'autre que ce sont des êtres purement matériels : il faut expliquer ces deux propositions l'une par l'autre. M. de B. ne l'a point fait, il ne l'a pas même tenté : d'ailleurs, la chose est impossible. Cependant il ne croit pas qu'on puisse avoir des doutes sur son hypothese. Quelles sont donc les démonstrations qui doivent si bien les détruire ?

CHAPITRE IV.

Que, dans la supposition où les animaux seroient tout à-la-fois purement matériels et sensibles, ils ne sauroient veiller à leur conservation, s'ils n'étoient pas encore capables de connoissance.

IL est impossible de concevoir que le mécanisme puisse seul régler les actions des animaux. On comprend que l'ébranlement donné aux sens extérieurs passe au sens intérieur; qu'il s'y conserve plus ou moins long-tems; que de là il se répand dans le corps de l'animal, et qu'il lui communique du mouvement. Mais ce n'est encore là qu'un mouvement incertain, une espece de convulsion. Il reste à rendre raison des mouvemens déterminés de l'animal, de ces mouvemens qui lui font si sûrement fuir ce qui lui est contraire, et rechercher ce qui lui convient; et c'est ici que la connoissance est absolument nécessaire pour régler l'action même du sens intérieur, et pour donner au corps des mouvemens différens, suivant la différence des circonstances.

M. de B. ne le croit pas; et, *s'il y a toujours eu du doute à ce sujet*, il se flatte *de le faire disparoître, et même d'arriver à la conviction, en employant les principes* qu'il a *éta-*

blis. (*In*-4°., t. 4, p. 35, 36, etc. *in*-12, t. 7, p. 48, 49, etc.)

Il distingue donc deux sortes de sens : les uns relatifs à la connoissance, le toucher, la vue ; les autres relatifs à l'instinct, à l'appétit, le goût, l'odorat ; et, après avoir rappelé ses ébranlemens, il reconnoît que le mouvement peut être *incertain, lorsqu'il est produit par les sens qui ne sont pas relatifs à l'appétit ;* mais il assure, sans en donner aucune raison, qu'*il sera déterminé, si l'impression vient des sens de l'appétit.* Il assure, par exemple, que l'animal, au moment de sa naissance, *est averti de la présence de la nourriture et du lieu où il faut la chercher, par l'odorat*, lorsque ce sens est *ébranlé par les émanations du lait.* C'est en assurant tout cela, qu'il croit conduire son lecteur à la conviction.

Il n'est que trop ordinaire aux philosophes de croire satisfaire aux difficultés, lorsqu'ils peuvent répondre par des mots qu'on est dans l'usage de donner et de prendre pour des raisons : tels sont *instinct, appétit.* Si nous recherchons comment ils ont pu s'introduire, nous connoîtrons le peu de solidité des systêmes auxquels ils servent de principe.

Pour n'avoir pas su observer nos premieres habitudes jusques dans l'origine, les philosophes ont été dans l'impuissance de rendre raison de la plupart de nos mouvemens, et on a dit : *Ils sont naturels et mécaniques.*

Ces habitudes ont échappé aux observations, parce qu'elles se sont formées dans un tems où nous n'étions pas capables de réfléchir sur nous. Telles sont les habitudes de toucher, de voir, d'entendre, de sentir, d'éviter ce qui est nuisible, de saisir ce qui est utile, de se nourrir ; ce qui comprend les mouvemens les plus nécessaires à la conservation de l'animal.

Dans cette ignorance, on a cru que les desirs qui se terminent aux besoins du corps different des autres par leur nature, quoiqu'ils n'en different que par l'objet. On leur a donné le nom d'*appétit*, et on a établi, comme un principe incontestable, que l'homme qui obéit à ses appétits, ne fait que suivre l'impulsion du pur mécanisme, ou tout au plus d'un sentiment privé de connoissance ; et c'est là sans doute ce qu'on appelle agir par instinct. (1) Aussi-tôt on infere que nous sommes à cet égard tout-à-fait matériels, et que, si nous sommes capables de nous conduire avec connoissance, c'est qu'outre le principe matériel qui appete, il y a en nous un principe supérieur qui desire et qui pense.

Tout cela étant supposé, il est évident que l'homme veilleroit à sa conservation, quand même il seroit borné au seul principe qui appete ; par conséquent on peut priver les bêtes de connoissance, et conce-

---

(1) *Instinct*, à consulter l'étymologie, est la même chose qu'*impulsion*.

voir cependant qu'elles auront des mouvemens déterminés. Il suffit d'imaginer que l'*impression vient des sens de l'appétit* ; car si l'appétit regle si souvent nos actions, il pourra toujours régler celle des bêtes.

Si l'on demande donc pourquoi l'action de l'œil sur le sens intérieur ne donne à l'animal que des mouvemens incertains, la raison en est claire et convaincante, *c'est que cet organe n'est pas relatif à l'appétit* ; et, si l'on demande pourquoi l'action de l'odorat sur le sens intérieur donne au contraire des mouvemens déterminés, la chose ne souffre pas plus de difficulté, *c'est que ce sens est relatif à l'appétit*. (1)

Voilà, je pense, comment s'est établi ce langage *philosophique* ; et c'est pour s'y conformer que M. de B. dit que l'odorat n'a pas besoin d'être instruit, que ce sens est le premier dans les bêtes, et que seul il pourroit leur tenir lieu de tous les autres. (*In*-4°., tom. 4, p. 50; *in*-12, t. 7, p. 43, 70.)

Il me semble qu'il en auroit jugé tout autrement, s'il avoit appliqué à l'odorat les principes qu'il adopte en traitant de la vue : c'étoit là le cas de généraliser.

---

(1) M. de B. n'en donne pas d'autre raison. Pour moi, je crois que ces deux sens ne produisent, par eux-mêmes, que des mouvemens incertains. Les yeux ne peuvent pas guider l'animal nouveau-né, lorsqu'ils n'ont pas encore appris à voir ; et si l'odorat commence de bonne heure à le conduire, c'est qu'il est plus prompt à prendre des leçons du toucher.

L'animal, suivant ces principes, voit d'abord tout en lui-même, parce que les images des objets sont dans ses yeux. (1) Or M. de B. conviendra sans doute que les images tracées par les rayons de lumiere ne sont que des ébranlemens produits dans le nerf optique, comme les sensations de l'odorat ne sont que des ébranlemens produits dans le nerf qui est le siege des odeurs. Nous pouvons donc substituer les ébranlemens aux images; et, raisonnant sur l'odorat, comme il a fait sur la vue, nous dirons que les ébranlemens ne sont que dans le nez, et que par conséquent l'animal ne sent qu'en lui-même tous les objets odoriférans.

Mais, dira-t-il, l'odorat est dans les bêtes bien supérieur aux autres sens : c'est le moins *obtus* de tous. Cela est-il donc bien vrai? L'expérience confirme-t-elle une proposition aussi générale? La vue n'a-t-elle pas l'avantage dans quelques animaux, le toucher dans d'autres, etc.? D'ailleurs, tout ce qu'on pourroit conclure de cette supposition, c'est que l'odorat est, de tous les sens, celui où les ébranlemens se font avec plus de facilité et de vivacité; mais, pour être plus faciles et

(1) » Sans le toucher, tous les objets nous pa-
» roîtroient être dans nos yeux, parce que les
» images de ces objets y sont en effet; et un enfant,
» qui n'a encore rien touché, doit être affecté
» comme si tous les objets étoient en lui-même. «
In-4°. t. 3, p. 312; *in*-12, t. 6, p. 11, 12.

plus vifs, je ne vois pas que ces ébranlemens en indiquent davantage le lieu des objets. Des yeux, qui s'ouvriroient pour la premiere fois à la lumiere, ne verroient-ils pas encore tout en eux, quand même on les supposeroit beaucoup moins *obtus* que l'odorat le plus fin ? (1)

Cependant, dès qu'on se contente de répéter les mots *instinct*, *appétit*, et qu'on adopte à ce sujet les préjugés de tout le monde, il ne reste plus qu'à trouver, dans le mécanisme, la raison des actions des animaux ; c'est aussi là que M. de B. va le chercher : mais il me semble que ses raisonnemens démontrent l'insuffisance de ses principes ; j'en vais donner deux exemples.

Ayant supposé *un chien qui, quoique pressé d'un violent appétit, semble n'oser toucher, et ne touche point en effet à ce qui pourroit le satisfaire, mais en même tems fait beaucoup de mouvement pour l'obtenir de la main de son maître*, il distingue trois ébranlemens dans le sens intérieur de cet animal. L'un est causé par le sens de l'appétit, et il détermineroit, selon M. de B. le chien à se jeter sur la proie ; mais un autre ébranlement le retient, c'est celui de la douleur des coups

(1) Ce mot *obtus* explique pourquoi l'odorat ne donne pas des mouvemens déterminés à l'enfant nouveau-né : c'est que ce sens, dit-on, *est plus obtus dans l'homme que dans l'animal. In*-4°. t. 4, p. 35 ; *in*-12, t. 7, p. 48, 49. Obtus ou non, il n'y a rien dans ce sens qui puisse faire soupçonner qu'il y ait de la nourriture quelque part.

qu'il a reçus pour avoir voulu d'autres fois s'emparer de cette proie. Il demeure donc en équilibre, parce que ces deux ébranlemens, dit-on, sont deux puissances égales contraires, et qui se détruisent mutuellement. Alors un troisieme ébranlement survient ; c'est celui qui est produit lorsque le maître offre au chien le morceau qui est l'objet de son appétit ; *et, comme ce troisieme ébranlement n'est contre-balancé par rien de contraire, il devient la cause déterminante du mouvement.* (*In*-4°. t. 4, p. 38, etc. ; *in*-12, t. 7, p. 53, etc.)

Je remarque d'abord que si c'est là, comme le prétend M. de B., tout ce qui se passe dans ce chien, il n'y a en lui ni plaisir, ni douleur, ni sensation : il n'y a qu'un mouvement qu'on appelle ébranlement du sens intérieur matériel, et dont on ne sauroit se faire aucune idée. Or, si l'animal ne sent pas, il n'est intéressé ni à se jeter sur la proie, ni à se contenir.

Je conçois, en second lieu, que si le chien étoit poussé, comme une boule, par deux forces égales et directement contraires, il resteroit immobile, et qu'il commenceroit à se mouvoir lorsque l'une des deux forces deviendroit supérieure. Mais, avant de supposer que ces ébranlemens donnent des déterminations contraires, il faudroit prouver qu'ils donnent chacun des déterminations certaines : précaution que M. de B. n'a pas prise.

Enfin il me paroît que le plaisir et la

douleur sont les seules choses qui puissent se contre-balancer, et qu'un animal n'est en suspens, ou ne se détermine, que parce qu'il compare les sentimens qu'il éprouve, et qu'il juge de ce qu'il a à espérer ou de ce qu'il a à craindre. Cette interprétation est vulgaire, dira M. de B. j'en conviens; mais elle a du moins un avantage, c'est qu'on peut la comprendre.

Les explications qu'il donne des travaux des abeilles nous fourniront un second exemple : elles n'ont qu'un défaut, c'est de supposer des choses tout-à-fait contraires aux observations.

Je lui accorde que les ouvrages de dix mille automates seront réguliers, comme il le suppose, (*in*-4°., t. 4, p. 98; *in*-12, t. 7, p. 140) pourvu que les conditions suivantes soient remplies; 1°. que dans tous les individus la forme extérieure et intérieure soit exactement la même; 2°. que le mouvement soit égal et conforme; 3°. qu'ils agissent tous les uns contre les autres avec des forces pareilles; 4°. qu'ils commencent tous à agir au même instant; 5°. qu'ils continuent toujours d'agir ensemble; 6°. qu'ils soient tous déterminés à ne faire que la même chose, et à ne la faire que dans un lieu donné et circonscrit.

Mais il est évident que ces conditions ne seront pas exactement remplies, si nous substituons dix mille abeilles à ces dix mille automates, et je ne conçois pas comment M. de B. ne s'en est pas apperçu. Est-il si

difficile de découvrir que la forme extérieure et intérieure ne sauroit être parfaitement la même dans dix mille abeilles ; qu'il ne sauroit y avoir dans chacune un mouvement égal et conforme, des forces pareilles ; que, ne naissant pas et ne se métamorphosant pas toutes au même instant, elles n'agissent pas toujours toutes ensemble ; et qu'enfin, bien loin d'être déterminées à n'agir que dans un lieu donné et circonscrit, elles se répandent souvent de côté et d'autre ?

Tout ce mécanisme de M. de B. n'explique donc rien : (1) il suppose au contraire

(1) On vient de traduire une Dissertation de M. de Haller, sur l'irritabilité. Ce sage observateur de la nature, qui sait généraliser les principes qu'il découvre, et qui sait sur-tout les restreindre, ce qui est plus rare et bien plus difficile, rejette toute cette supposition des ébranlemens. Il ne croit pas qu'on puisse découvrir les principes de la sensibilité. *Tout ce qu'on peut dire là-dessus*, dit-il, *se borne à des conjectures que je ne hasarderai pas, je suis trop éloigné de vouloir enseigner quoi que ce soit de ce que j'ignore ; et la vanité de vouloir guider les autres dans des routes où l'on ne voit rien soi-même, me paroît le dernier degré de l'ignorance.* Mais en vain, depuis Bacon, on crie qu'il faut multiplier les expériences, qu'il faut craindre de trop généraliser les principes, qu'il faut éviter les suppositions gratuites : les Bacon et les Haller n'empêcheront point les physiciens modernes de faire ou de renouveler de mauvais systêmes. Malgré eux, ce siecle éclairé applaudira à des chimeres, ce sera à la postérité à mépriser toutes ces erreurs, et à juger de ceux qui les auront approuvées.

ce qu'il faut prouver. Il ne porte que sur les idées vagues d'instinct, d'appétit, d'ébranlement, et il fait voir combien il est nécessaire d'accorder aux bêtes un degré de connoissance proportionné à leurs besoins.

Il y a trois sentimens sur les bêtes. On croit communément qu'elles sentent et qu'elles pensent ; les Scholastiques prétendent qu'elles sentent et qu'elles ne pensent pas, et les Cartésiens les prennent pour des automates insensibles. On diroit que M. de B. considérant qu'il ne pourroit se déclarer pour l'une de ces opinions, sans choquer ceux qui défendent les deux autres, a imaginé de prendre un peu de chacune, de dire avec tout le monde que les bêtes sentent, avec les Scholastiques qu'elles ne pensent pas, et avec les Cartésiens que leurs actions s'operent par des lois purement mécaniques.

M. de Haller a réfuté solidement le systême de M. de Buffon sur la génération, dans une Préface qui a été traduite en 1751.

CHAPITRE V.

Que les bêtes comparent, jugent, qu'elles ont des idées et de la mémoire.

IL me sera aisé de prouver que les bêtes ont toutes ces facultés : je n'aurai qu'à raisonner conséquemment d'après les principes mêmes de M. de. B.

» La matiere inanimée, dit-il, n'a ni » sentiment, ni sensation, ni conscience » d'existence ; et lui attribuer quelques- » unes de ces facultés, ce seroit lui don- » ner celle de penser, d'agir et de sentir » à-peu-près dans le même ordre et de la » même façon que nous pensons, agissons » et sentons. » (*In*-4°. t. 2, p. 3, 4; *in*-12, t. 3, p. 4.)

Or il accorde aux bêtes sentiment, sensation et conscience d'existence. (*In*-4°., t. 4, p. 41; *in*-12, t. 7, p. 69, 70.) Elles pensent donc, agissent et sentent à-peu-près dans le même ordre et de la même façon que nous pensons, agissons et sentons. Cette preuve est forte : en voici une autre.

Selon lui, *In*-4°., t. 3, p. 307; *in*-12, t. 6, p. 5) *la sensation par laquelle nous voyons les objets simples et droits, n'est qu'un jugement de notre ame occasionnée par le toucher ; et, si nous étions privés du toucher, les yeux nous tromperoient, non seulement sur la*

position, mais encore sur le nombre des objets.

Il croit encore que nos yeux ne voient qu'en eux-mêmes, lorsqu'ils s'ouvrent pour la premiere fois à la lumiere. Il ne dit pas comment ils apprennent à voir au-dehors; mais ce ne peut être, même dans ses principes, que *l'effet d'un jugement de l'ame occasionné par le toucher.*

Par conséquent, supposer que les bêtes n'ont point d'ame, qu'elles ne comparent point, qu'elles ne jugent point, c'est supposer qu'elles voient en elles-mêmes tous les objets, qu'elles les voient doubles et renversés.

M. de B. est obligé lui-même de reconnoître qu'elles ne voient, comme nous, que parce que, *par des actes répétés, elles ont joint aux impressions du sens de la vue celles du goût, de l'odorat ou du toucher.* (*In*-4°., t. 4, p. 38; *in*-12, t. 7, p. 52.)

Mais en vain évite-t-il de dire qu'elles ont fait des comparaisons et porté des jugemens; car le mot *joindre* ne signifie rien, ou c'est ici la même chose que comparer et juger.

Afin donc qu'un animal apperçoive hors de lui les couleurs, les sons et les odeurs, il faut trois choses; l'une, qu'il touche les objets qui lui donnent ces sensations; l'autre, qu'il compare les impressions de la vue, de l'ouïe et de l'odorat avec celles du toucher; la derniere, qu'il juge que les couleurs, les sons et les odeurs sont

dans les objets qu'il saisit. S'il touchoit sans faire aucune comparaison, sans porter aucun jugement, il continueroit à ne voir, à n'entendre, à ne sentir qu'en lui-même.

Or tout animal qui fait ces opérations a des idées; car, selon M. de B. *les idées ne sont que des sensations comparées, ou des associations de sensations; In-4°. t. 4, p. 41; in-12, t. 7, p. 57*) ou, pour parler plus clairement, il a des idées, parce qu'il a des sensations qui lui représentent les objets extérieurs et les rapports qu'ils ont à lui.

Il a encore de la mémoire; car, pour contracter l'habitude de juger à l'odorat, à la vue, etc. avec tant de précision et de sûreté, il faut qu'il ait comparé les jugemens qu'il a portés dans une circonstance avec ceux qu'il a portés dans une autre. Un seul jugement ne lui donnera pas toute l'expérience dont il est capable; par conséquent le centieme ne la lui donnera pas davantage, s'il ne lui reste aucun souvenir des autres : il fera, pour cet animal, comme s'il étoit le seul et le premier. (1)

---

(1) » Les passions dans l'animal sont, dit M. de » B. fondées sur l'expérience du sentiment, c'est-» à-dire, sur la répétition des actes de douleur et » de plaisir, et le renouvellement des sensations » antérieures de même genre «..... *J'avoue que j'ai de la peine à entendre cette définition de l'expérience.* Mais il ajoute : » Le courage naturel se remarque » dans les animaux qui sentent leurs forces, c'est-» à-dire, qui les ont éprouvées, mesurées, et » trouvées supérieures à celles des autres. « *In*-4°. t. 4, p. 80; *in*-12, t. 7, p. 114.

Aussi M. de B. admet-il dans les bêtes une espece de mémoire. *Elle ne consiste que dans le renouvellement des sensations, ou plutôt des ébranlemens qui les ont causées ; elle n'est produite que par le renouvellement du sens intérieur matériel :* il l'appelle *réminiscence*. (*In*-4°., t. 4, p. 60 ; *in*-12, t. 7, p. 85.)

Mais si la réminiscence n'est que le renouvellement de certains mouvemens, on pourroit dire qu'une montre a de la réminiscence ; et, si elle n'est que le renouvellement des sensations, elle est inutile à l'animal. M. de B. en donne la preuve lorsqu'il dit que, *si la mémoire ne consistoit que dans le renouvellement des sensations passées, ces sensations se représenteroient à notre sens intérieur sans y laisser une impression déterminée ; qu'elles se présenteroient sans aucun ordre, sans liaison entre elles.* (*In*-4°., t. 4, p. 56 ; *in*-12, t. 7, p. 78.) De quel secours seroit donc une mémoire qui retraceroit les sensations en désordre, sans liaison et sans laisser une impression déterminée ? Cette mémoire est cependant la seule qu'il accorde aux bêtes.

Il n'en accorde pas même d'autre à l'homme endormi ; car, pour avoir *une nouvelle démonstration contre l'entendement et*

Plus on pesera ces expressions, plus on sera convaincu qu'elles supposent des jugemens et de la mémoire ; car *mesurer*, c'est juger ; et, si les animaux ne se souvenoient pas d'avoir trouvé leurs forces supérieures, ils n'auroient pas le courage qu'on leur suppose.

la mémoire des animaux, il voudroit pouvoir prouver que les rêves sont tout-à-fait indépendans de l'ame : qu'ils sont uniquement l'effet de *la réminiscence matérielle*, et qu'*ils résident en entier dans le sens intérieur matériel.* Voici donc la preuve qu'il en donne. (*In*-4°., t. 4, p. 61 ; *in*-12, t. 7, p. 86.)

» Les imbécilles, dit-il, dont l'ame est » sans action, rêvent comme les autres » hommes : il se produit donc des rêves » indépendamment de l'ame, puisque dans » les imbécilles l'ame ne produit rien «.

Dans les imbécilles l'ame est sans action, elle ne produit rien ! Il faut que cela ait paru bien évident à M. de B. puisqu'il se contente de le supposer. C'est cependant leur ame qui touche, qui voit, qui sent et qui meut leurs corps suivant ses besoins.

Mais, persuadé qu'il a déja trouvé des rêves où l'ame n'a point de part, il lui paroîtra bientôt démontré qu'il n'y en a point qu'elle produise, et que, par conséquent, tous *ne résident que dans le sens intérieur matériel.* Son principe est qu'il n'entre dans les rêves aucune sorte d'idées, aucune comparaison, aucun jugement ; et il avance ce principe avec confiance, parce que sans doute il ne remarque rien de tout cela dans les siens. Mais cela prouve seulement qu'il ne rêve pas comme un autre.

Quoi qu'il en soit, il me semble que M. de B. a lui-même démontré que les bêtes comparent, jugent, qu'elles ont des idées et de la mémoire.

CHAPITRE VI.

Examen des observations que M. de Buffon a faites sur les sens.

LEs philosophes, qui croient que les bêtes pensent, ont fait bien des raisonnemens pour prouver leur sentiment ; mais le plus solide de tous leur a échappé. Prévenus que nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour voir comme nous voyons, ils n'ont pas pu démêler les opérations de l'ame dans l'usage que chaque animal fait de ses sens. Ils ont cru que nous-mêmes nous nous servons des nôtres mécaniquement et par instinct, et ils ont donné de fortes armes à ceux qui prétendent que les bêtes sont de purs automates.

Il me semble que, si M. de B. avoit plus approfondi ce qui concerne les sens, il n'auroit pas fait tant d'efforts pour expliquer mécaniquement les actions des animaux. Afin de ne laisser aucun doute sur le fond de son hypothese, il faut donc détruire toutes les erreurs qui l'y ont engagé, ou qui du moins lui ont fermé les yeux à la vérité. D'ailleurs, c'est d'après cette partie de son ouvrage que le Traité des Sensations a été fait, si l'on en croit certaines personnes.

La vue est le premier sens qu'il observe. Après quelques détails anatomiques, inuti-

les à l'objet que je me propose, il dit qu'un enfant voit d'abord tous les objets doubles et renversés. (*In*-4°., t. 3, p. 307; *in*-12, t. 6, p. 4. 5.)

Ainsi les yeux, selon lui, voient par eux-mêmes des objets; ils en voient la moitié plus que lorsqu'ils ont reçu des leçons du toucher : ils apperçoivent des grandeurs, des figures, des situations; ils ne se trompent que sur le nombre et la position des choses; et si le tact est nécessaire à leur instruction, c'est moins pour leur apprendre à voir, que pour leur apprendre à éviter les erreurs où ils tombent.

Barclai a pensé différemment, et M. de Voltaire a ajouté de nouvelles lumieres au sentiment de cet Anglais (1). Ils méritoient

---

(1) » Il faut, dit-il, absolument conclure que » les distances, les grandeurs, les situations ne sont » pas, à proprement parler, des choses visibles, » c'est-à-dire, ne sont pas les objets propres et » immédiats de la vue. L'objet propre et immédiat » de la vue n'est autre chose que la lumiere co- » lorée : tout le reste, nous ne le sentons qu'à la » longue et par expérience. Nous apprenons à voir, » précisément comme nous apprenons à parler et » à lire. La différence est que l'art de voir est plus » facile, et que la nature est également à tous » notre maître.

» Les jugemens soudains, presque uniformes, » que toutes nos ames, à un certain âge, portent » des distances, des grandeurs, des situations, » nous font penser qu'il n'y a qu'à ouvrir les yeux » pour voir de la maniere dont nous voyons. On » se trompe, il y faut le secours des autres sens,

bien l'un et l'autre que M. de B. leur fît voir en quoi ils se trompent, et qu'il ne se contentât pas de supposer que l'œil voit naturellement des objets.

Il est vrai que cette supposition n'a pas besoin de preuves pour le commun des lecteurs : elle est tout-à-fait conforme à nos préjugés. On aura toujours bien de la peine à imaginer que les yeux puissent voir des couleurs sans voir de l'étendue ; or, s'ils voient de l'étendue, ils voient des grandeurs, des figures et des situations.

Mais ils n'apperçoivent par eux-mêmes rien de semblable, et par conséquent il ne leur est pas posssible de tomber dans les erreurs que leur attribue M. de B. Aussi l'aveugle de Chezelden n'a-t-il jamais dit qu'il vît les objets doubles, et dans une situation differente de celle où il les touchoit.

Mais, dira-t-on, (*in*-4°., t. 3, p. 308, 309 ; *in*-12, t. 6, p. 67) les images qui se peignent sur la rétine sont renversées,

---

» (d'un autre sens.) Si les hommes n'avoient que » le sens de la vue, ils n'auroient aucun moyen » pour connoître l'étendue en longueur, largeur » et profondeur ; et un pur esprit ne la connoîtroit » peut-être pas, à moins que Dieu ne la lui révélât. » Il est très-difficile de séparer dans notre enten- » dement l'extension d'un objet d'avec les couleurs » de cet objet. Nous ne voyons jamais rien que » d'étendu, et de-là nous sommes tous portés à » croire que nous voyons en effet l'étendue. « *Physiq. Newt. ch.* 7.

et chacune se répete dans chaque œil. Je réponds qu'il n'y en a d'image nulle part. On les voit, répliquera-t-on, et on citera l'expérience de la chambre obscure. Tout cela ne prouve rien ; car, où il n'y a point de couleur, il n'y a point d'image : or il n'y a pas plus de couleur sur la rétine et sur le mur de la chambre obscure que sur les objets. Ceux-ci n'ont d'autre propriété que de réfléchir les rayons de lumiere ; et, suivant les principes mêmes de M. de B., il n'y a dans la rétine qu'un certain ébranlement : or un ébranlement n'est pas une couleur, il ne peut être que la cause occasionnelle d'une modification de l'ame.

En vain la cause physique de la sensation est double, en vain les rayons agissent dans un ordre contraire à la position des objets : ce n'est pas une raison de croire qu'il y ait dans l'ame une sensation double et renversée ; il ne peut y avoir qu'une maniere d'être, qui, par elle-même, n'est susceptible d'aucune situation. C'est au toucher à apprendre aux yeux à répandre cette sensation sur la surface qu'il parcourt ; et, lorsqu'ils sont instruits, ils ne voient ni double ni renversé : ils apperçoivent nécessairement les grandeurs colorées dans le même nombre et dans la même position que le toucher apperçoit les grandeurs palpables. Il est singulier qu'on ait cru le toucher nécessaire pour apprendre aux yeux à se corriger de deux erreurs où il ne leur est pas possible de tomber.

On demandera sans doute comment, dans mes principes, il peut se faire qu'on voie quelquefois double : il est aisé d'en rendre raison.

Lorsque le toucher instruit les yeux, il leur fait prendre l'habitude de se diriger tous deux sur le même objet, de voir suivant des lignes qui se réunissent au même lieu, de rapporter chacun au même endroit la même sensation, et c'est pourquoi ils voient simple.

Mais si, dans la suite, quelque cause empêche ces deux lignes de se réunir, elles aboutiront à des lieux différens. Alors les yeux continueront chacun de voir le même objet, parce qu'ils ont l'un et l'autre contracté l'habitude de rapporter au-dehors la même sensation ; mais ils verront double, parce qu'il ne leur sera plus possible de rapporter cette sensation au même endroit : c'est ce qui arrive, par exemple, lorsqu'on se presse le coin de l'œil.

Lorsque les yeux voient double, c'est donc parce qu'ils jugent d'après les habitudes mêmes que le tact leur a fait contracter ; et on ne peut pas accorder à M. de B. que l'expérience d'un homme louche, qui voit simple après avoir vu double, *prouve évidemment que nous voyons en effet les objets doubles, et que ce n'est que par l'habitude que nous les jugeons simples.* (*In*-4°., t. 3, p. 311 ; *in*-12, t. 6, p. 10.) Cette expérience prouve seulement que les yeux de cet homme ne sont plus louches, ou

qu'ils ont appris à se faire une maniere de voir conforme à leur situation.

Tels sont les principes de M. de B. sur la vue. Je passe à ce qu'il dit sur l'ouïe.

Après avoir observé que l'ouïe ne donne aucune idée de distance, il remarque que, lorsqu'un corps sonore est frappé, le son se répete comme les vibrations : cela n'est pas douteux. Mais il en conclut que nous devons entendre naturellement plusieurs sons distincts, que c'est l'habitude qui nous fait croire que nous n'entendons qu'un son, et, pour le prouver, il rapporte une chose qui lui est arrivée. *Etant dans son lit, à demi endormi*, il entendit sa pendule, et il compta cinq heures, quoiqu'il n'en fût qu'une, et qu'elle n'en eût pas sonné davantage; car la sonnerie n'étoit point dérangée. Or il ne lui fallut qu'un *moment* de *réflexion* pour conclure qu'il venoit d'être *dans le cas où seroit quelqu'un qui entendroit pour la premiere fois*, et qui, ne sachant pas qu'un coup ne doit produire qu'un son, *jugeroit de la succession des différens sons sans préjugé, aussi-bien que sans regle, et par la seule impression qu'ils font sur l'organe; et, dans ce cas, il entendroit en effet autant de sons distincts qu'il y a de vibrations successives dans le corps sonore*. (*In* 4°., t. 3, p. 336; *in*-12, t. 6, p. 47.)

Les sons se répetent comme les vibrations, c'est-à-dire, sans interruption. Il n'y a point d'intervalle sensible entre les vibrations; il n'y a point de silence entre les

sons : voilà pourquoi le son paroît continu, et je ne vois pas qu'il soit nécessaire d'y mettre plus de mystere. M. de B. a supposé que l'œil voit naturellement des objets dont il ne doit la connoissance qu'aux habitudes que le tact lui a fait prendre, et il suppose ici que l'oreille doit à l'habitude un sentiment qu'elle a naturellement. L'expérience qu'il apporte ne prouve rien, parce qu'il étoit à demi endormi quand il l'a faite. Je ne vois pas pourquoi ce demi-sommeil l'auroit mis dans le cas d'un homme qui entendroit pour la premiere fois. Si c'étoit là un moyen de nous dépouiller de nos habitudes, et de découvrir ce dont nous étions capables avant d'en avoir contracté, il faudroit croire que le défaut des métaphysiciens a été jusqu'ici de se tenir trop éveillés : mais cela ne leur a pas empêché d'avoir des songes ; et c'est dans ces songes qu'on pourroit dire qu'il n'entre souvent aucune sorte d'idées.

Un sommeil profond est le repos de toutes nos facultés, de toutes nos habitudes. Un demi-sommeil est le demi-repos de nos facultés ; il ne leur permet pas d'agir avec toute leur force ; et, comme un réveil entier nous rend toutes nos habitudes, un demi-réveil nous les rend en partie : on ne s'en sépare donc pas pour dormir à demi.

Les autres détails de M. de B. sur l'ouïe n'ont aucun rapport à l'objet que je traite. Il nous reste à examiner ce qu'il dit sur les sens en géneral.

Après quelques observations sur le physique des sensations et sur l'organe du toucher, qui ne donne des idées exactes de la forme des corps que parce qu'il est divisé en parties mobiles et flexibles, il se propose de rendre compte des *premiers mouvemens*, des *premieres sensations* et des *premiers jugemens d'un homme dont le corps et les organes seroient parfaitement formés*, *mais qui s'éveilleroit tout neuf pour lui-même et pour tout ce qui l'environne*. (*In*-4°. t. 3, p. 364; *in*-12, t. 6, p. 88.)

Cet homme, qu'on verra plus souvent à la place de M. de B. qu'on ne verra M. de B. à la sienne, nous apprend que son premier instant a *été plein de joie et de trouble*. Mais devons-nous l'en croire? La joie est le sentiment que nous goûtons lorsque nous nous trouvons mieux que nous n'avons été, ou du moins aussi-bien, et que nous sommes comme nous pouvons desirer d'être. Elle ne peut donc se trouver que dans celui qui a vécu plusieurs momens, et qui a comparé les états par où il a passé. Le trouble est l'effet de la crainte et de la méfiance : sentimens qui supposent des connoissances que cet homme certainement n'avoit point encore.

S'il se trompe, ce n'est pas qu'il ne réfléchit déja sur lui-même. Il remarque qu'il ne savoit ce qu'il étoit, où il étoit, d'où il venoit. Voilà des réflexions bien prématurées : il seroit mieux de dire qu'il ne s'occupoit point encore de tout cela.

Il ouvre les yeux, aussi-tôt il voit *la lumiere, la voûte céleste, la verdure de la terre, le crystal des eaux*, et il croit que tous ces objets sont en lui et font partie de lui-même. Mais comment ses yeux ont-ils appris à démêler tous ces objets? et, s'il les démêle, comment peut-il croire qu'ils font partie de lui-même? Quelques personnes ont eu de la peine à comprendre que la statue, bornée à la vue, ne se crût que lumiere et couleur. Il est bien plus difficile d'imaginer que cet homme, qui distingue si bien les objets les uns des autres, ne sache pas les distinguer de lui-même.

Cependant, persuadé que tout est en lui, c'est-à-dire, selon M. de B., sur sa rétine, car c'est là que sont les images, il *tourne les yeux vers l'astre de la lumiere*: mais cela est encore bien difficile à concevoir. Tourner les yeux vers un objet, n'est-ce pas le chercher hors de soi? Peut-il savoir ce que c'est que diriger ses yeux d'une façon plutôt que d'une autre? En sent-il le besoin? Sait-il même qu'il a des yeux? Remarquez que cet homme se meut sans avoir aucune raison de se mouvoir. Ce n'est pas ainsi qu'on a fait agir la statue.

L'éclat de la lumiere le blesse, il ferme la paupiere; et, croyant avoir perdu tout son être, il est affligé, saisi d'étonnement. Cette affliction est fondée; mais elle prouve que le premier instant n'a pas pu être *plein de joie*. Car si l'affliction doit être précédée d'un sentiment agréable qu'on a perdu,

perdu, la joie doit l'être d'un sentiment désagréable dont on est délivré.

Au milieu de cette affliction et les yeux toujours fermés, sans qu'on sache pourquoi, il entend *le chant des oiseaux, le murmure des airs.* Il *écoute long-tems*, et il se persuade *bientôt que cette harmonie est lui.* (*In*-4°., t. 3, p. 365; *in*-12, t. 6, p. 89.) Mais *écouter* n'est pas exact : cette expression suppose qu'il ne confond pas les sons avec lui-même. On diroit d'ailleurs qu'il hésite pour se persuader que cette harmonie est lui, car il *écoute long-tems.* Il devoit le croire d'abord, et sans chercher à se le persuader. Je pourrois demander d'où il sait que les premiers sons qu'il a entendus étoient formés par le chant des oiseaux et par le murmure des airs.

Il *ouvre ses yeux et fixe ses regards sur mille objets divers.* Il voit donc encore bien plus de choses que la premiere fois : mais il y a de la contradiction à fixer ses regards sur des objets, et à croire, comme il fait, que ces objets sont tous en lui, dans ses yeux. Il ne peut pas savoir ce que c'est que fixer ses regards, ouvrir, fermer la paupiere. Il sait qu'il est affecté d'une certaine maniere; mais il ne connoît pas encore l'organe auquel il doit ses sensations.

Cependant il va parler en philosophe qui a déja fait des découvertes sur la lumiere. Il nous dira que ces mille objets, cette partie de lui-même lui paroît immense en grandeur *par la quantité des accidens de la*

miere et par la variété des couleurs. Il est étonnant que l'idée d'immensité soit une des premieres qu'il acquiert.

Il apperçoit qu'il a *la puissance de détruire et de produire à son gré cette belle partie de lui-même*, et c'est alors qu'*il commence à voir sans émotion et à entendre sans trouble.* Il me semble au contraire que ce seroit bien plutôt le cas d'être ému et troublé.

Un air léger dont il sent la fraîcheur saisit ce moment pour lui apporter des parfums, qui lui donnent un *sentiment d'amour pour lui-même.* Jusques-là il ne s'aimoit point encore. Les objets visibles, les sons, ces belles parties de son être, ne lui avoient point donné ce sentiment. L'odorat seroit-il seul le principe de l'amour-propre?

Comment sait-il qu'il y a un *air léger?* comment sait-il que les parfums lui sont apportés de dehors par cet *air léger*, lui qui croit que tout est en lui, que tout est lui? ne diroit-on pas qu'il a déja pesé l'air? enfin ces parfums ne lui paroissent-ils pas des parties de lui-même? et, si cela est, pourquoi juge-t-il qu'ils lui sont apportés?

Amoureux de lui-même, pressé par les plaisirs de sa *belle et grande existence*, il *se leve tout d'un coup et se sent transporté par une force inconnue.*

Et où transporté? Pour remarquer pareille chose, ne faut-il pas connoître un lieu hors de soi? Et peut-il avoir cette connoissance, lui qui voit tout en lui?

Il n'a point encore touché son corps:

s'il le connoît, ce n'est que par la vue. Mais où le voit-il ? Sur sa rétine, comme tous les autres objets. Son corps pour lui n'existe que là. Comment donc cet homme peut-il juger qu'il se leve et qu'il est transporté ?

Enfin quel motif pour le déterminer à se mouvoir ? C'est qu'il est pressé par les plaisirs de sa *belle et grande existence*. Mais, pour jouir de ces plaisirs, il n'a qu'à rester où il est ; et ce n'est que pour en chercher d'autres qu'il pourroit penser à se lever, à se transporter. Il ne se déterminera donc à changer de lieu que lorsqu'il saura qu'il y a un espace hors de lui, qu'il a un corps, que ce corps, en se transportant, peut lui procurer une existence plus *belle* et plus *grande*. Il faut même qu'il ait appris à en régler les mouvemens. Il ignore toutes ces choses, et cependant il va marcher et faire des observations sur toutes les situations où il se trouvera.

A peine fait-il un pas, que tous les objets sont confondus, tout est en désordre. Je n'en vois pas la raison. Les objets qu'il a si bien distingués au premier instant doivent dans celui-ci disparoître tous, ou en partie, pour faire place à d'autres qu'il distinguera encore. Il ne peut pas plus y avoir de confusion et de désordre dans un moment que dans l'autre.

Surpris de la situation où il se trouve, il croit que son existence fuit, et il devient immobile sans doute pour l'arrêter ;

et pendant ce repos, il s'amuse à porter sur son corps, que nous avons vu n'exister pour lui que sur sa rétine, une main qu'il n'a point encore appris à voir hors de ses yeux. Il la conduit aussi sûrement que s'il avoit appris à en régler les mouvemens, et il parcourt les parties de son corps comme si elles lui avoient été connues avant qu'il les eût touchées.

Alors il remarque que tout ce qu'il touche sur lui rend à sa main sentiment pour sentiment, et il apperçoit bientôt que cette faculté de sentir est répandue dans toutes les parties de son être. Il ne sent donc toutes les parties de son être qu'au moment où il découvre cette faculté. Il ne les connoissoit pas lorsqu'il ne les sentoit pas. Elles n'existoient que dans ses yeux : celles qu'il ne voyoit pas n'existoient pas pour lui. Nous lui avons cependant entendu dire qu'il se leve, qu'il se transporte, et qu'il parcours son corps avec la main.

Il remarque ensuite qu'avant qu'il se fût touché, son corps lui paroissoit immense, sans qu'on sache où il a pris cette idée d'immensité. La vue n'a pu la lui donner : car, lorsqu'il voyoit son corps, il voyoit aussi les objets qui l'environnoient, et qui par conséquent le limitoient. Il a donc bien tort d'ajouter que tous les autres objets ne lui paroissoient en comparaison que des points lumineux. Ceux qui traçoient sur sa rétine des images plus étendues devoient certainement lui paroître plus grands.

Cependant il continue de se toucher, et de se regarder. Il a, de son aveu, *les idées les plus étranges. Le mouvement de sa main lui paroît une espece d'existence fugitive, une succession de choses semblables.* On peut bien lui accorder que ces idées sont *étranges.*

Mais ce qui me paroît plus étrange encore, c'est la maniere dont il découvre qu'il y a quelque chose hors de lui. Il faut qu'il marche *la tête haute et levée vers le ciel*, qu'il aille se *heurter contre un palmier*, qu'il *porte la main sur ce corps étranger*, et qu'il le *juge tel, parce qu'il ne lui rend pas sentiment pour sentiment.* (*In*-4°., t. 3, p. 367; *in*-12, t. 6, p. 92.)

Quoi! lorsqu'il portoit un pied devant l'autre, n'éprouvoit-il pas un sentiment qui ne lui étoit pas rendu? Ne pouvoit-il pas remarquer que ce que son pied touchoit n'étoit pas une partie de lui-même? N'étoit-il reservé qu'à la main de faire cette découverte? Et si jusqu'alors il a ignoré qu'il y eût quelque chose hors de lui, comment a-t-il pu songer à se mouvoir, à marcher, à porter la tête haute et levée vers le ciel?

Agité par cette nouvelle découverte, il a peine à se rassurer: il veut toucher le soleil, il ne trouve que le vide des airs: il tombe de surprises en surprises, et ce n'est qu'après une infinité d'épreuves qu'il apprend à se servir de ses yeux pour guider sa main, qui devroit bien plutôt lui apprendre à conduire ses yeux.

C'est alors qu'il est suffisamment ins-

truit. Il a l'usage de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du toucher. Il se repose à l'ombre d'un bel arbre : des fruits d'une couleur vermeille descendent en forme de grappe à la portée de sa main ; il en saisit un, il le mange, il s'endort, se réveille, regarde à côté de lui, se croit doublé, c'est-à-dire, qu'il se trouve avec une femme.

Telles sont les observations de M. de B. sur la vue, l'ouïe et les sens en général. Si elles sont vraies, tout le traité des sensations porte à faux.

Conclusion de la premiere Partie.

Il est peu d'esprits assez sains pour se garantir des imaginations contagieuses. Nous sommes des corps foibles, qui prenons toutes les impressions de l'air qui nous environne, et nos maladies dépendent bien plus de notre mauvais tempérament, que des causes extérieures qui agissent sur nous. Il ne faut donc pas s'étonner de la facilité avec laquelle le monde embrasse les opinions les moins fondées : ceux qui les inventent ou qui les renouvellent ont beaucoup de confiance ; et ceux qu'ils prétendent instruire ont, s'il est possible, plus d'aveuglement encore : comment pourroient-elles ne pas se répandre ?

Qu'un philosophe donc qui ambitionne de grands succès exagere les difficultés du sujet qu'il entreprend de traiter ; qu'il agite chaque question, comme s'il alloit déve-

lopper les ressorts les plus secrets des phénomenes ; qu'il ne balance point à donner pour neufs les principes les plus rebattus ; qu'il les généralise autant qu'il lui sera possible ; qu'il affirme les choses dont son lecteur pourroit douter, et dont il devroit douter lui-même ; et qu'après bien des efforts, plutôt pour faire valoir ses veilles, que pour rien établir, il ne manque pas de conclure qu'il a démontré ce qu'il s'étoit proposé de prouver. Il lui importe peu de remplir son objet ; c'est à sa confiance à persuader que tout est dit quand il a parlé.

Il ne se piquera pas de bien écrire lorsqu'il raisonnera : alors les constructions longues et embarrassées échappent au lecteur, comme les raisonnemens. Il réservera tout l'art de son éloquence pour jeter de tems en tems de ces périodes artistement faites, où l'on se livre à son imagination sans se mettre en peine du ton qu'on vient de quitter et de celui qu'on va reprendre, où l'on substitue au terme propre celui qui frappe davantage, et où l'on se plaît à dire plus qu'on ne doit dire. Si quelques jolies phrases, qu'un écrivain pourroit ne pas se permettre, ne font pas lire un livre, elles le font feuilleter, et l'on en parle. Traitassiez-vous les sujets les plus graves, on s'écriera : *Ce philosophe est charmant.*

Alors considérant avec complaisance vos hypotheses, vous direz : *Elles forment le systême le plus digne du créateur.* Succès qui

n'appartient qu'aux philosophes, qui, comme vous, aiment à généraliser.

Mais n'oubliez pas de traiter avec mépris ces observateurs qui ne suivent pas vos principes, parce qu'ils sont plus timides que vous quand il s'agit de raisonner : dites qu'*ils admirent d'autant plus, qu'ils observent davantage, et qu'ils raisonnent moins*; qu'*ils nous étourdissent de merveilles qui ne sont pas dans la nature, comme si le créateur n'étoit pas assez grand par ses ouvrages, et que nous crussions le faire plus grand par notre imbécillité.* Reprochez-leur enfin *des monstres de raisonnemens sans nombre.*

Plaignez sur-tout ceux qui s'occupent à observer des insectes; car *une mouche ne doit pas tenir dans la tête d'un naturaliste plus de place qu'elle n'en tient dans la nature*, et une république d'abeilles *ne sera jamais, aux yeux de la raison, qu'une foule de petites bêtes qui n'ont d'autre rapport avec nous que celui de nous fournir de la cire et du miel.*

Ainsi, tout entier à de grands objets, vous verrez *Dieu créer l'univers, ordonner les existences, fonder la nature sur des lois invariables et perpétuelles*; et vous vous garderez bien *de le trouver attentif à conduire une république de mouches, et fort occupé de la maniere dont se doit plier l'aîle d'un scarabée.* Faites-le à votre image, regardez-le comme un grand naturaliste qui dédaigne les détails, crainte qu'un insecte ne tienne trop de place dans sa tête; car vous *chargeriez sa volonté de trop de petites lois, et vous déro-*

geriez à la noble simplicité de sa nature, si vous l'embarrassiez de quantité de statuts particuliers, dont l'un ne seroit que pour les mouches, l'autre pour les hiboux, l'autre pour les mulots, etc.

C'est ainsi que vous vous déterminerez à n'admettre que les principes que vous pourrez généraliser davantage. Ce n'est pas au reste qu'il ne vous soit permis de les oublier quelquefois. Trop d'exactitude rebute. On n'aime point à étudier un livre dont on n'entend les différentes parties que lorsqu'on l'entend tout entier. Si vous avez du génie, vous connoîtrez la portée des lecteurs, vous négligerez la méthode, et vous ne vous donnerez pas la peine de rapprocher vos idées. En effet, avec des principes vagues, avec des contradictions, avec peu de raisonnemens, ou avec des raisonnemens peu conséquens, on est entendu de tout le monde.

» Mais, direz-vous, est-il donc d'un na-
» turaliste de juger des animaux par le vo-
» lume ? ne doit-il entrer dans sa vaste
» tête que des planettes, des montagnes,
» des mers ? et faut-il que les plus petits
» objets soient des hommes, des chevaux,
» etc. ? Quand toutes ces choses s'y arran-
» geroient dans le plus grand ordre et d'une
» maniere toute à lui, quand l'univers en-
» tier seroit engendré dans son cerveau,
» et qu'il en sortiroit comme du sein du
» chaos, il me semble que le plus petit
» insecte peut bien remplir la tête d'un

» philosophe moins ambitieux. Son organi-
» sation, ses facultés, ses mouvemens of-
» frent un spectacle que nous admirerons
» d'autant plus que nous l'observerons da-
» vantage, parce que nous en raisonnerons
» mieux. D'ailleurs, l'abeille a bien d'autres
» rapports avec nous que celui de nous
» fournir de la cire et du miel. Elle a *un
» sens intérieur matériel*, *des sens extérieurs*,
» *une réminiscence matérielle*, *des sensations
» corporelles*, *du plaisir*, *de la douleur*, *des
» besoins*, *des passions*, *des sensations combi-
» nées*, *l'expérience du sentiment* : elle a, en
» un mot, toutes les facultés qu'on expli-
» que si merveilleusement par l'ébranlement
» des nerfs.

» Je ne vois pas, ajouterez-vous, pour-
» quoi je craindrois de charger et d'embar-
» rasser la volonté du créateur, ni pour-
» quoi le soin de créer l'univers ne lui per-
» mettroit pas de s'occuper de la maniere
» dont doit se plier l'aîle d'un scarabée.
» Les lois, continuerez-vous, se multi-
» plient autant que les êtres. Il est vrai que
» le systême de l'univers est un, et qu'il y
» a par conséquent une loi générale que
» nous ne connoissons pas ; mais cette loi
» agit différemment suivant les circonstan-
» ces, et de-là naissent des lois particu-
» lieres pour chaque espece de choses, et
» même pour chaque individu. Il y a non
» seulement des *statuts particuliers* pour les
» mouches, il y en a encore pour chaque
» mouche. Ils nous paroissent de *petites lois*,

» parce que nous jugeons de leurs objets » par le volume ; mais ce sont de grandes » lois, puisqu'ils entrent dans le systême de » l'univers. Je voudrois donc bien vainement suivre vos conseils, mes hypotheses n'éleveroient pas la divinité, mes » critiques ne rabaisseroient pas les philo- » sophes qui observent et qui admirent. » Ils conserveront sans doute la considé- » ration que le public leur a accordée, » ils la méritent, parce que c'est à eux » que la philosophie doit ses progrès. «

Après cette digression, il ne me reste plus qu'à rassembler les différentes propositions que M. de B. a avancées pour établir ses hypotheses. Il est bon d'exposer en peu de mots les différens principes qu'il adopte, l'accord qu'il y a entr'eux, et les conséquences qu'il en tire. Je m'arrêterai sur-tout aux choses qui ne me paroissent pas aussi évidentes qu'à lui, et sur lesquelles il me permettra de demander des éclaircissemens.

1. *Sentir* ne peut-il se prendre que pour se mouvoir à l'occasion d'un choc ou d'une résistance, et pour appercevoir et comparer ? et si les bêtes n'apperçoivent, ni ne comparent, leur faculté de sentir n'est-elle que la faculté d'être mues !

2. Ou, si *sentir* est avoir du plaisir ou de la douleur, comment concilier ces deux propositions ? *La matiere est incapable de sentiment ; et les bêtes, quoique purement matérielles, ont du sentiment.*

3. Que peut-on entendre par des sensations *corporelles*, si la matiere ne sent pas ?

4. Comment une seule et même personne peut-elle être composée de deux principes différens par leur nature, contraires par leur action, et doués chacun d'une maniere de sentir qui leur est propre ?

5. Comment ces deux principes sont-ils la source des contradictions de l'homme, si l'un est infiniment subordonné à l'autre, s'il n'est que le moyen, la cause secondaire, et s'il ne fait que ce que le principe supérieur lui permet ?

6. Comment le principe matériel est-il infiniment subordonné, s'il domine seul dans l'enfance, s'il commande impérieusement dans la jeunesse ?

7. Pour assurer que le mécanisme fait tout dans les animaux, suffit-il de supposer d'un côté que ce sont des êtres purement matériels, et de prouver de l'autre par des faits que ce sont des êtres sensibles ? Ne faudroit-il pas expliquer comment la faculté de sentir est l'effet des lois purement mécaniques ?

8. Comment les bêtes peuvent-elles être sensibles et privées de toute espece de connoissance ? De quoi leur sert le sentiment s'il ne les éclaire pas, et si les lois mécaniques suffisent pour rendre raison de toutes leurs actions ?

9. Pourquoi le sens intérieur, ébranlé par les sens extérieurs, ne donne-t-il pas toujours à l'animal un mouvement incertain ?

10. Pourquoi les sens relatifs à l'appétit ont-ils seuls la propriété de déterminer ses mouvemens ?

11. Que signifient ces mots *instinct*, *appétit ?* Suffit-il de les prononcer pour rendre raison des choses ?

12. Comment l'odorat, ébranlé par les émanations du lait, montre-t-il le lieu de la nourriture à l'animal qui vient de naître ? Quel rapport y a-t-il entre cet ébranlement qui est dans l'animal, et le lieu où est la nourriture ? Quel guide fait si sûrement franchir ce passage ?

13. Peut-on dire que, parce que l'odorat est en nous plus obtus, il ne doit pas également instruire l'enfant nouveau-né ?

14. De ce que les organes sont moins obtus, s'ensuit-il autre chose sinon que les ébranlemens du sens intérieur sont plus vifs ? Et, parce qu'ils sont plus vifs, est-ce une raison pour qu'ils indiquent le lieu des objets ?

15. Si les ébranlemens qui se font dans le nerf, qui est le siege de l'odorat, montrent si bien les objets et le lieu où ils sont, pourquoi ceux qui se font dans le nerf optique n'ont-ils pas la même propriété ?

16. Des yeux qui seroient aussi peu obtus que l'odorat le plus fin appercevroient-ils, dès le premier instant, le lieu des objets ?

17. Si l'on ne peut accorder à la matiere le sentiment, la sensation et la conscience d'existence, sans lui accorder la faculté de penser, d'agir et de sentir à-peu-près comme

nous, comment se peut-il que les bêtes soient douées de sentiment, de sensation, de conscience d'existence, et qu'elles n'aient cependant pas la faculté de penser?

18. Si la sensation, par laquelle nous voyons les objets simples et droits, n'est qu'un jugement de notre ame occasionné par le toucher, comment les bêtes qui n'ont point d'ame, qui ne jugent point, parviennent-elles à voir les objets simples et droits?

19. Ne faut-il pas qu'elles portent des jugemens pour appercevoir hors d'elles les odeurs, les sons et les couleurs?

20. Peuvent-elles appercevoir les objets extérieurs et n'avoir point d'idée? Peuvent-elles sans mémoire contracter des habitudes et acquérir de l'expérience?

21. Qu'est-ce qu'une réminiscence matérielle, qui ne consiste que dans le renouvellement des ébranlemens du sens intérieur matériel?

22. De quel secours seroit une mémoire ou une réminiscence, qui rappelleroit les sensations sans ordre, sans liaison, et sans laisser une impression déterminée?

23. Comment les bêtes joignent-elles les sensations de l'odorat à celles des autres sens, comment combinent-elles leurs sensations, comment s'intruisent-elles, si elles ne comparent pas, si elles ne jugent pas?

24. Parce que le mécanisme suffiroit pour rendre raison des mouvemens de dix mille automates qui agiroient tous avec des for-

ces parfaitement égales, qui auroient précisément la même forme intérieure et extérieure, qui naîtroient et qui se métamorphoseroient tous au même instant, et qui seroient déterminés à n'agir que dans un lieu donné et circonscrit, faut-il croire que le mécanisme suffise aussi pour rendre raison des actions de dix mille abeilles qui agissent avec des forces inégales, qui n'ont pas absolument la même forme intérieure et extérieure, qui ne naissent pas et qui ne se métamorphosent pas au même instant, et qui sortent souvent du lieu où elles travaillent?

25. Pourquoi Dieu ne pourroit-il pas s'occuper de la maniere dont se doit plier l'aîle d'un scarabée? Comment se plieroit cette aîle si Dieu ne s'en occupoit pas?

26. Comment des lois pour chaque espece particuliere chargeroient-elles et embarrasseroient-elles sa volonté? Les différentes especes pourroient-elles se conserver si elles n'avoient pas chacune leurs lois?

27. De ce que les images se peignent dans chaque œil, et de ce qu'elles sont renversées, peut-on conclure que nos yeux voient naturellement les objets doubles et renversés? Y a-t-il même des images sur la rétine? Y a-t-il autre chose qu'un ébranlement? Cet ébranlement ne se borne-t-il pas à être la cause occasionnelle d'une modification de l'ame? et une pareille modification peut-elle par elle-même représenter de l'étendue et des objets?

28. Celui qui, ouvrant pour la premiere fois les yeux, croit que tout est en lui, discerne-t-il la voûte céleste, la verdure de la terre, le crystal des eaux? Démêle-t-il mille objets divers?

29. Pense-t-il à tourner les yeux, à fixer ses regards sur des objets qu'il n'apperçoit qu'en lui-même? sait-il seulement s'il a des yeux?

30. Pense-t-il à se transporter dans un lieu qu'il ne voit que sur sa rétine, et qu'il ne peut encore soupçonner hors de lui?

31. Pour découvrir un espace extérieur, faut-il qu'il s'y promene avant de le connoître, et qu'il aille, la tête haute et levée vers le ciel, se heurter contre un palmier?

Je néglige plusieurs questions que je pourrois faire encore; mais je pense que celles-là suffisent.



SECONDE PARTIE.

Système des facultés des animaux.

LA premiere partie de cet ouvrage démontre que les bêtes sont capables de quelques connoissances. Ce sentiment est celui du vulgaire ; il n'est combattu que par des philosophes, c'est-à-dire, par des hommes qui d'ordinaire aiment mieux une absurdité qu'ils imaginent, qu'une vérité que tout le monde adopte. Ils sont excusables ; car, s'ils avoient dit moins d'absurdités, il y auroit parmi eux moins d'écrivains célebres.

J'entreprends donc de mettre dans son jour une vérité toute commune, et ce sera sans doute un prétexte à bien des gens pour avancer que cet ouvrage n'a rien de neuf. Mais si, jusqu'ici, cette vérité a été crue, sans être conçue ; si on n'y a réfléchi que pour accorder trop aux bêtes, ou pour ne leur accorder point assez, il me reste à dire bien des choses qui n'ont pas été dites.

En effet, quel écrivain a expliqué la génération de leurs facultés, le système de leurs connoissances, l'uniformité de leurs opérations, l'impuissance où elles sont de se faire une langue proprement dite, lors même qu'elles peuvent articuler,

leur instinct, leurs passions et la supériorité que l'homme a sur elle à tous égards ? Voilà cependant les principaux objets dont je me propose de rendre raison. Le systême que je donne n'est point arbitraire : ce n'est pas dans mon imagination que je le puise, c'est dans l'observation ; et tout lecteur intelligent, qui rentrera en lui-même, en reconnoîtra la solidité.

CHAPITRE PREMIER.

De la génération des habitudes communes à tous les animaux.

AU premier instant de son existence, un animal ne peut former le dessein de se mouvoir. Il ne sait seulement pas qu'il a un corps, il ne le voit pas, il ne l'a pas encore touché.

Cependant les objets font des impressions sur lui; il éprouve des sentimens agréables et désagréables: de-là naissent ses premiers mouvemens; mais ce sont des mouvemens incertains, ils se font en lui sans lui, il ne sait point encore les régler.

Intéressé par le plaisir et par la peine, il compare les états où il se trouve successivement. Il observe comment il passe de l'un à l'autre, et il découvre son corps et les principaux organes qui le composent.

Alors son ame apprend à rapporter à son corps les impressions qu'elle reçoit.

Elle sent en lui ses plaisirs, ses peines, ses besoins; et cette maniere de sentir suffit pour établir entre l'un et l'autre le commerce le plus intime. En effet, dès que l'ame ne se sent que dans son corps, c'est pour lui comme pour elle qu'elle se fait une habitude de certaines opérations; et c'est pour elle comme pour lui que le corps se fait une habitude de certains mouvemens.

D'abord le corps se meut avec difficulté; il tâtonne, il chancelle; l'ame trouve les mêmes obstacles à réfléchir; elle hésite, elle doute.

Une seconde fois les mêmes besoins déterminent les mêmes opérations, et elles se font de la part des deux substances avec moins d'incertitude et de lenteur.

Enfin les besoins se renouvellent, et les opérations se répetent si souvent, qu'il ne reste plus de tâtonnement dans le corps, ni d'incertitude dans l'ame: les habitudes de se mouvoir et de juger sont contractées.

C'est ainsi que les besoins produisent d'un côté une suite d'idées, et de l'autre une suite de mouvemens correspondans.

Les animaux doivent donc à l'expérience les habitudes qu'on croit leur être naturelles. Pour achever de s'en convaincre, il suffit de considérer quelqu'une de leurs actions.

Je suppose donc un animal qui se voit, pour la premiere fois, menacé de la chûte d'un corps, et je dis qu'il ne songera pas à l'éviter; car il ignore qu'il en puisse être blessé: mais, s'il en est frappé, l'idée de la douleur se lie aussi-tôt à celle de tout corps prêt à tomber sur lui; l'une ne se réveille plus sans l'autre, et la réflexion lui apprend bientôt comment il doit se mouvoir pour se garantir de ces sortes d'accidens.

Alors il évitera jusqu'à la chûte d'une feuille. Cependant si l'expérience lui apprend qu'un corps aussi léger ne peut pas

l'offenser, il l'attendra sans se détourner, il ne paroîtra pas même y faire attention.

Or peut-on penser qu'il se conduise ainsi naturellement? Tient-il de la nature la différence de ces deux corps, ou la doit-il à l'expérience? Les idées en sont-elles innées ou acquises? Certainement, s'il ne reste immobile à la vue d'une feuille qui tombe sur lui, que parce qu'il a appris qu'il n'en doit rien craindre, il ne se dérobe à une pierre que parce qu'il a appris qu'il en peut être blessé.

La réflexion veille donc à la naissance des habitudes, à leurs progrès; mais, à mesure qu'elle les forme, elle les abandonne à elles-mêmes, et c'est alors que l'animal touche, voit, marche, etc. sans avoir besoin de réfléchir sur ce qu'il fait.

Par-là toutes les actions d'habitude sont autant de choses soustraites à la réflexion: il ne reste d'exercice à celle-ci que sur d'autres actions, qui se déroberont encore à elle, si elles tournent en habitude; et comme les habitudes empietent sur la réflexion, la réflexion cede aux habitudes.

Ces observations sont applicables à tous les animaux; elles font voir comment ils apprennent tous à se servir de leurs organes, à fuir ce qui leur est contraire, à rechercher ce qui leur est utile, à veiller, en un mot, à leur conservation.

CHAPITRE II.

Systême des connoissances dans les animaux.

Un animal ne peut obéir à ses besoins, qu'il ne se fasse bientôt une habitude d'observer les objets qu'il lui importe de reconnoître. Il essaie ses organes sur chacun d'eux : ses premiers momens sont donnés à l'étude ; et, lorsque nous le croyons tout occupé à jouer, c'est proprement la nature qui joue avec lui pour l'instruire.

Il étudie, mais sans avoir le dessein d'étudier ; il ne se propose pas d'acquérir des connoissances pour en faire un systême : il est tout occupé des plaisirs qu'il recherche et des peines qu'il évite : cet intérêt seul le conduit : il avance sans prévoir le terme où il doit arriver.

Par ce moyen, il est instruit, quoiqu'il ne fasse point d'effort pour l'être. Les objets se distinguent à ses yeux, se distribuent avec ordre ; les idées se multiplient suivant les besoins, se lient étroitement les unes aux autres : le systême de ses connoissances est formé.

Mais les mêmes plaisirs n'ont pas toujours pour lui le même attrait, et la crainte d'une même douleur n'est pas toujours également vive : la chose doit varier suivant les circonstances. Ses études changent donc d'objets, et le systême de ses con-

noissances s'étend peu-à-peu à différentes suites d'idées.

Ces suites ne sont pas indépendantes : elles sont au contraire liées les unes aux autres, et ce lien est formé des idées qui se trouvent dans chacune. Comme elles sont et ne peuvent être que différentes combinaisons d'un petit nombre de sensations, il faut nécessairement que plusieurs idées soient communes à toutes. On conçoit donc qu'elles ne forment ensemble qu'une même chaîne.

Cette liaison augmente encore par la nécessité où l'animal se trouve de se retracer à mille reprises ces différentes suites d'idées. Comme chacune doit sa naissance à un besoin particulier, les besoins qui se répetent et se succedent tour-à-tour, les entretiennent ou les renouvellent continuellement ; et l'animal se fait une si grande habitude de parcourir ses idées, qu'il s'en retrace une longue suite toutes les fois qu'il éprouve un besoin qu'il a déja ressenti.

Il doit donc uniquement la facilité de parcourir ses idées à la grande liaison qui est entre elles. A peine un besoin détermine son attention sur un objet, aussi-tôt cette faculté jette une lumiere qui se répand au loin : elle porte en quelque sorte le flambeau devant elle.

C'est ainsi que les idées renaissent par l'action même des besoins qui les ont d'abord produites. Elles forment, pour ainsi dire, dans la mémoire des tourbillons qui

se multiplient comme les besoins. Chaque besoin est un centre d'où le mouvement se communique jusqu'à la circonférence. Ces tourbillons sont alternativement supérieurs les uns aux autres, selon que les besoins deviennent tour-à-tour plus violens. Tous font leur révolution avec une variété étonnante : ils se pressent, ils se détruisent, il s'en forme de nouveaux à mesure que les sentimens, auxquels ils doivent toute leur force, s'affoiblissent, s'éclipsent, ou qu'il s'en produit qu'on n'avoit point encore éprouvés. D'un instant à l'autre, le tourbillon qui en a entraîné plusieurs est donc englouti à son tour; et tous se confondent aussitôt que les besoins cessent : on ne voit plus qu'un cahos. Les idées passent et repassent sans ordre, ce sont des tableaux mouvans qui n'offrent que des images bizarres et imparfaites, et c'est aux besoins à les dessiner de nouveau et à les placer dans leur vrai jour.

Tel est en général le systême des connoissances dans les animaux. Tout y dépend d'un même principe, le besoin; tout s'y exécute par le même moyen, la liaison des idées.

Les bêtes inventent donc, si *inventer* signifie la même chose que juger, comparer, découvrir. Elles inventent même encore, si par-là on entend se représenter d'avance ce qu'on va faire. Le castor se peint la cabane qu'il veut bâtir; l'oiseau, le nid qu'il veut construire. Ces animaux ne

ne feroient pas ces ouvrages si l'imagination ne leur en donnoit pas le modele.

Mais les bêtes ont infiniment moins d'invention que nous, soit parce qu'elles sont plus bornées dans leurs besoins, soit parce qu'elles n'ont pas les mêmes moyens pour multiplier leurs idées et pour en faire des combinaisons de toute espece.

Pressées par leurs besoins et n'ayant que peu de choses à apprendre, elles arrivent presque tout-à-coup au point de perfection auquel elles peuvent atteindre ; mais elles s'arrêtent aussi-tôt, elles n'imaginent pas même qu'elles puissent aller au-delà. Leurs besoins sont satisfaits, elles n'ont plus rien à desirer, et par conséquent plus rien à rechercher. Il ne leur reste qu'à se souvenir de ce qu'elles ont fait, et à le répéter toutes les fois qu'elles se retrouvent dans les circonstances qui l'exigent. Si elles inventent moins que nous, si elles perfectionnent moins, ce n'est donc pas qu'elles manquent tout-à-fait d'intelligence, c'est que leur intelligence est plus bornée. (1)

---

(1) M. de B. prétend que l'analogie ne prouve pas que la faculté de penser soit commune à tous les animaux. » Pour que cette analogie fût bien » fondée, (dit-il, *in*-4°. t. 4, p. 39; *in*-12, t. 7, » p. 54) il faudroit du moins que rien ne pût la » démentir ; il seroit nécessaire que les animaux » pussent faire et fissent dans quelques occasions » tout ce que nous faisons. Or, le contraire est » évidemment démontré ; ils n'inventent, ils ne » perfectionnent rien ; ils ne réfléchissent par con-

» séquent sur rien, ils ne font jamais que les mêmes
» choses de la même façon. «

Le contraire est évidemment démontré ! Quand nous voyons, quand nous marchons, quand nous nous détournons d'un précipice, quand nous évitons la chûte d'un corps, et dans mille autres occasions, que faisons-nous de plus qu'eux ? Je dis donc qu'ils inventent, qu'ils perfectionnent : qu'est-ce en effet que l'invention ? C'est le résultat de plusieurs découvertes et de plusieurs comparaisons. Quand Moliere, par exemple, a inventé un caractere, il en a trouvé les traits dans différentes personnes, et il les a comparés pour les réunir dans un certain point de vue. *Inventer* équivaut donc à *trouver* et à *comparer*.

Or, les bêtes apprennent à toucher, à voir, à marcher, à se nourrir, à se défendre, à veiller à leur conservation. Elles font donc des découvertes; mais elles n'en font que parce qu'elles comparent, elles inventent donc. Elles perfectionnent même; car, dans les commencemens, elles ne savent pas toutes ces choses comme elles les savent lorsqu'elles ont plus d'expérience.

CHAPITRE III.

Que les individus d'une même espece agissent d'une maniere d'autant plus uniforme, qu'ils cherchent moins à se copier ; et que, par conséquent, les hommes ne sont si différens les uns des autres, que parce que ce sont de tous les animaux ceux qui sont le plus portés à l'imitation.

ON croit communément que les animaux d'une même espece ne font tous les mêmes choses que parce qu'ils cherchent à se copier, et que les hommes se copient d'autant moins que leurs actions different davantage. Le titre de ce chapitre passera donc pour un paradoxe : c'est le sort de toute vérité qui choque les préjugés reçus; mais nous la démontrerons, cette vérité, si nous considérons les habitudes dans leur principe.

Les habitudes naissent du besoin d'exercer ses facultés : par conséquent le nombre des habitudes est proportionné au nombre des besoins.

Or les bêtes ont évidemment moins de besoins que nous ; dès qu'elles savent se nourrir, se mettre à l'abri des injures de l'air, et se défendre de leurs ennemis ou les fuir, elles savent tout ce qui est nécessaire à leur conservation.

Les moyens qu'elles emploient pour

veiller à leurs besoins sont simples ; ils sont les mêmes pour tous les individus d'une même espece : la nature semble avoir pourvu à tout, et ne leur laisser que peu de chose à faire : aux unes, elle a donné la force ; aux autres, l'agilité ; et à toutes, des alimens qui ne demandent point d'apprêt.

Tous les individus d'une même espece étant donc mus par le même principe, agissant pour les mêmes fins, et employant des moyens semblables, il faut qu'ils contractent les mêmes habitudes, qu'ils fassent les mêmes choses, et qu'ils les fassent de la même maniere.

S'ils vivoient donc séparément, sans aucune sorte de commerce, et par conséquent sans pouvoir se copier, il y auroit dans leurs opérations la même uniformité que nous remarquons dans le principe qui les meut, et dans les moyens qu'ils emploient.

Or il n'y a que fort peu de commerce d'idées parmi les bêtes, même parmi celles qui forment une espece de société. Chacune est donc bornée à sa seule expérience. Dans l'impuissance de se communiquer leurs découvertes et leurs méprises particulieres, elles recommencent à chaque génération les mêmes études, elles s'arrêtent après avoir refait les mêmes progrès, le corps de leur société est dans la même ignorance que chaque individu, et leurs opérations offrent toujours les mêmes résultats.

Il en seroit de même des hommes s'ils vivoient séparément et sans pouvoir se faire part de leurs pensées. Bornés au petit nombre de besoins absolument nécessaires à leur conservation, et ne pouvant se satisfaire que par des moyens semblables, ils agiroient tous les uns comme les autres, et toutes les générations se ressembleroient : aussi voit-on que les opérations qui sont les mêmes dans chacun d'eux, sont celles par où ils ne songent point à se copier. Ce n'est point par imitation que les enfans apprennent à toucher, à voir, etc. ; ils l'apprennent d'eux-mêmes, et néanmoins ils touchent et voient tous de la même maniere.

Cependant, si les hommes vivoient séparément, la différence des lieux et des climats les placeroit nécessairement dans des circonstances différentes : elle mettroit donc de la variété dans leurs besoins, et par conséquent dans leur conduite. Chacun feroit à part les expériences auxquelles sa situation l'engageroit, chacun acquerroit des connoissances particulieres ; mais leurs progrès seroient bien bornés, et ils différeroient peu les uns des autres.

C'est donc dans la société qu'il y a d'homme à homme une différence plus sensible. Alors ils se communiquent leurs besoins, leurs expériences : ils se copient mutuellement, et il se forme une masse de connoissances qui s'accroît d'une génération à l'autre.

Tous ne contribuent pas également à ces

progrès. Le plus grand nombre est celui des imitateurs serviles : les inventeurs sont extrêmement rares, ils ont même commencé par copier, et chacun ajoute bien peu à ce qu'il trouve établi.

Mais la société étant perfectionnée, elle distribue les citoyens en différentes classes, et leur donne différens modeles à imiter. Chacun, élevé dans l'état auquel sa naissance le destine, fait ce qu'il voit faire, et comme il le voit faire. On veille long-tems pour lui à ses besoins, on réfléchit pour lui, et il prend les habitudes qu'on lui donne; mais il ne se borne pas à copier un seul homme, il copie tous ceux qui l'approchent, et c'est pourquoi il ne ressemble exactement à aucun.

Les hommes ne finissent donc par être si différens que parce qu'ils ont commencé par être copistes, et qu'ils continuent de l'être; et les animaux d'une même espece n'agissent tous d'une même maniere que parce que, n'ayant pas au même point que nous le pouvoir de se copier, leur société ne sauroit faire ces progrès qui varient tout-à-la-fois notre état et notre conduite. (1)

(1) Je demande si l'on peut dire avec M. de B. » d'où peut venir cette uniformité dans tous les » ouvrages des animaux? Y a-t-il de plus forte » preuve que leurs opérations ne sont que des résultats purement mécaniques et matériels? Car, » s'ils avoient la moindre étincelle de la lumiere » qui nous éclaire, on trouveroit au moins de la » variété..... dans leurs ouvrages..... mais, non,

» tous travaillent sur le même modele, l'ordre de » leurs actions est tracé dans l'espece entiere, il » n'appartient point à l'individu; et, si l'on vou- » loit attribuer une ame aux animaux, on seroit » obligé à n'en faire qu'une pour chaque espece, » à laquelle chaque individu participeroit égale- » ment. « *In*-4°. t. 2, p. 440; *in*-12, t. 4, p. 167.

Ce seroit se perdre dans une opinion qui n'expliqueroit rien, et qui souffriroit d'autant plus de difficultés qu'on ne sauroit trop ce qu'on voudroit dire. Je viens, ce me semble, d'expliquer d'une maniere plus simple et plus naturelle l'uniformité qu'on remarque dans les opérations des animaux.

Cette ame unique pour une espece entiere fait trouver une raison toute neuve de la variété qui est dans nos ouvrages. C'est que nous avons chacun une ame à part, et indépendante de celle d'un autre. *In*-4°. t. 2, p. 442; *in*12, t. 4, p. 169. Mais, si cette raison est bonne, ne faudroit-il pas conclure que plusieurs hommes qui se copient n'ont qu'une ame à eux tous? En ce cas, il y auroit moins d'ames que d'hommes; il y en auroit même beaucoup moins que d'écrivains.

M. de B. bien persuadé que les bêtes n'ont point d'ame, conclut avec raison qu'elles ne sauroient avoir la volonté d'être différentes les unes des autres; mais j'ajouterai qu'elles ne sauroient avoir la volonté de se copier. Cependant M. de B. croit qu'elles ne font les mêmes choses que parce qu'elles se copient. C'est que, selon lui, l'imitation n'est qu'un résultat de la machine, et que les animaux doivent se copier toutes les fois qu'ils se ressemblent par l'organisation. *In*-4°. t. 4, p. 86, etc. *in*-12, t. 7, p. 122, etc. C'est que *toute habitude commune, bien loin d'avoir pour cause le principe d'une intelligence éclairée, ne suppose au contraire que celui d'une aveugle imitation. In*-4°. t. 4, p. 95; *in*-12, t. 7, p. 136. Pour moi, je ne conçois pas que l'imitation puisse avoir lieu parmi des êtres sans intelligence.

CHAPITRE IV.

Du langage des animaux. (1)

IL y a des bêtes qui sentent comme nous le besoin de vivre ensemble : mais leur société manque de ce ressort qui donne tous les jours à la nôtre de nouveaux mouvemens, et qui la fait tendre à une plus grande perfection.

Ce ressort est la parole. J'ai fait voir ailleurs combien le langage contribue aux

(1) M. de B. croit que la supériorité de l'homme sur les bêtes, est l'impuissance où elles sont de se faire une langue, lors même qu'elles ont des organes propres à articuler, prouvent qu'elles ne pensent pas. *In*-4°. t. 2, p. 438, etc. *in*-12, t. 4, p. 164, etc. Ce chapitre détruira ce raisonnement, qui a déja été fait par les Cartésiens, ainsi que tous ceux que M. de B. emploie à ce sujet. Tous ! je me trompe : en voici un qu'il faut excepter.

» Il en est de leur amitié (des animaux) comme » de celle d'une femme pour son serin, d'un enfant » pour son jouet, etc. toutes deux sont aussi peu » réfléchies, toutes deux ne sont qu'un sentiment » aveugle ; celui de l'animal est seulement plus » naturel, puisqu'il est fondé sur le besoin, tandis » que l'autre n'a pour objet qu'un insipide amuse- » ment auquel l'ame n'a point de part. « *In*-4°. t. 4, p. 84 ; *in*-12, t. 7, p. 119.

On veut prouver par-là que l'attachement, par exemple, d'un chien pour son maître, n'est qu'un effet mécanique, qu'il ne suppose ni réflexion, ni pensée, ni idée.

progrès de l'esprit humain. C'est lui qui préside aux sociétés, et à ce grand nombre d'habitudes qu'un homme qui vivroit seul ne contracteroit point. Principe admirable de la communication des idées, il fait circuler la seve qui donne aux arts et aux sciences la naissance, l'accroissement et les fruits.

Nous devons tout à ceux qui ont le don de la parole, c'est-à-dire, à ceux qui, parlant pour dire quelque chose, et faire entendre et sentir ce qu'ils disent, répandent dans leurs discours la lumiere et le sentiment. Ils nous apprennent à les copier jusques dans la maniere de sentir : leur ame passe en nous avec toutes ses habitudes : nous tenons d'eux la pensée.

Si, au lieu d'élever des systêmes sur de mauvais fondemens, on considéroit par quels moyens la parole devient l'interprête des sentimens de l'ame, il seroit aisé, ce me semble, de comprendre pourquoi les bêtes, même celles qui peuvent articuler, sont dans l'impuissance d'apprendre à parler une langue. Mais ordinairement les choses les plus simples sont celles que les philosophes découvrent les dernieres.

Cinq animaux n'auroient rien de commun dans leur maniere de sentir, si l'un étoit borné à la vue, l'autre au goût, le troisieme à l'ouïe, le quatrieme à l'odorat, et le dernier au toucher. Or il est évident que, dans cette supposition, il leur seroit impossible de se communiquer leurs pensées.

Un pareil commerce suppose donc, comme une condition essentielle, que tous les hommes ont en commun un même fonds d'idées. Il suppose que nous avons les mêmes organes, que l'habitude d'en faire usage s'acquiert de la même maniere par tous les individus, et qu'elle fait porter à tous les mêmes jugemens.

Ce fonds varie ensuite parce que la différence des conditions, en nous plaçant chacun dans des circonstances particulieres, nous soumet à des besoins différens. Ce germe de nos connoissances est donc plus ou moins cultivé : il se développe par conséquent plus ou moins. Tantôt c'est un arbre qui s'éleve et qui pousse des branches de toute part pour nous mettre à l'abri, tantôt ce n'est qu'un tronc où des sauvages se retirent.

Ainsi le systême général des connoissances humaines embrasse plusieurs systêmes particuliers, et les circonstances où nous nous trouvons nous renferment dans un seul, ou nous déterminent à nous répandre dans plusieurs.

Alors les hommes ne peuvent mutuellement se faire connoître leurs pensées que par le moyen des idées qui sont communes à tous. C'est par-là que chacun doit commencer, et c'est là, par conséquent, que le savant doit aller prendre l'ignorant pour l'élever insensiblement jusqu'à lui.

Les bêtes qui ont cinq sens participent plus que les autres à notre fonds d'idées ;

mais, comme elles sont, à bien des égards, organisées différemment, elles ont aussi des besoins tout différens. Chaque espece a des rapports particuliers avec ce qui l'environne : ce qui est utile à l'une est inutile ou même nuisible à l'autre; elles sont dans les mêmes lieux sans être dans les mêmes circonstances.

Ainsi, quoique les principales idées, qui s'acquierent par le tact, soient communes à tous les animaux, les especes se forment, chacune à part, un systême de connoissances.

Ces systêmes varient à proportion que les circonstances different davantage; et, moins ils ont de rapports les uns avec les autres, plus il est difficile qu'il y ait quelque commerce de pensées entre les especes d'animaux.

Mais, puisque les individus, qui sont organisés de la même maniere, éprouvent les mêmes besoins, les satisfont par des moyens semblables, et se trouvent à-peu-près dans de pareilles circonstances, c'est une conséquence qu'ils fassent chacun les mêmes études, et qu'ils aient en commun le même fonds d'idées. Ils peuvent donc avoir un langage, et tout prouve en effet qu'ils en ont un. Ils se demandent, ils se donnent des secours : ils parlent de leurs besoins, et ce langage est plus étendu, à proportion qu'ils ont des besoins en plus grand nombre, et qu'ils peuvent mutuellement se secourir davantage.

Les cris inarticulés et les actions du corps sont les signes de leurs pensées ; mais pour cela il faut que les mêmes sentimens occasionnent dans chacun les mêmes cris et les mêmes mouvemens ; et, par conséquent, il faut qu'ils se ressemblent jusques dans l'organisation extérieure. Ceux qui habitent l'air, et ceux qui rampent sur la terre, ne sauroient même se communiquer les idées qu'ils ont en commun.

Le langage d'action prépare à celui des sons articulés. Aussi y a-t-il des animaux domestiques capables d'acquérir quelque intelligence de ce dernier. Dans la nécessité où ils sont de connoître ce que nous voulons d'eux, ils jugent de notre pensée par nos mouvemens, toutes les fois qu'elle ne renferme que des idées qui leur sont communes, et que notre action est à-peu-près telle que seroit la leur en pareil cas. En même tems, ils se font une habitude de lier cette pensée au son dont nous l'accompagnons constamment, en sorte que, pour nous faire entendre d'eux, il nous suffit bientôt de leur parler. C'est ainsi que le chien apprend à obéir à notre voix.

Il n'en est pas de même des animaux dont la conformation extérieure ne ressemble point du tout à la nôtre. Quoique le perroquet, par exemple, ait la faculté d'articuler, les mots qu'il entend et ceux qu'il prononce ne lui servent ni pour découvrir nos pensées, ni pour faire connoître les siennes, soit parce que le fonds com-

mun d'idées que nous avons avec lui n'est pas aussi étendu que celui que nous avons avec le chien, soit parce que son langage d'action differe infiniment du nôtre. Comme nous avons plus d'intelligence, nous pouvons, en observant ses mouvemens, deviner quelquefois les sentimens qu'il éprouve : pour lui, il ne sauroit se rendre aucun compte de ce que signifie l'action de nos bras, l'attitude de notre corps, l'altération de notre visage. Ces mouvemens n'ont point assez de rapport avec les siens, et d'ailleurs ils expriment souvent des idées qu'il n'a point et qu'il ne peut avoir. Ajoutez à cela que les circonstances ne lui font pas, comme au chien, sentir le besoin de connoître nos pensées.

C'est donc une suite de l'organisation que les animaux ne soient pas sujets aux mêmes besoins, qu'ils ne se trouvent pas dans les mêmes circonstances, lors même qu'ils sont dans les mêmes lieux, qu'ils n'acquierent pas les mêmes idées, qu'ils n'aient pas le même langage d'action, et qu'ils se communiquent plus ou moins leurs sentimens, à proportion qu'ils different plus ou moins à tous ces égards. Il n'est pas étonnant que l'homme, qui est aussi supérieur par l'organisation que par la nature de l'esprit qui l'anime, ait seul le don de la parole ; mais, parce que les bêtes n'ont pas cet avantage, faut-il croire que ce sont des automates, ou des êtres sensibles, privés de tout espece d'intelligence ? Non sans

doute. Nous devons seulement conclure que, puisqu'elles n'ont qu'un langage fort imparfait, elles sont à-peu-près bornées aux connoissances que chaque individu peut acquérir par lui-même. Elles vivent ensemble, mais elles pensent presque toujours à part. Comme elles ne peuvent se communiquer qu'un très-petit nombre d'idées, elles se copient peu; se copiant peu, elles contribuent foiblement à leur perfection réciproque, et, par conséquent, si elles font toujours les mêmes choses et de la même maniere, c'est, comme je l'ai fait voir, parce qu'elles obéissent chacune aux mêmes besoins.

Mais si les bêtes pensent; si elles se font connoître quelques-uns de leurs sentimens, enfin, s'il y en a qui entendent quelque peu notre langage, en quoi donc different-elles de l'homme ? N'est-ce donc que du plus au moins ?

Je réponds que, dans l'impuissance où nous sommes de connoître la nature des êtres, nous ne pouvons juger d'eux que par leurs opérations. C'est pourquoi nous voudrions vainement trouver le moyen de marquer à chacun ses limites : nous ne verrons jamais entre eux que du plus ou du moins. C'est ainsi que l'homme nous paroît différer de l'ange, et l'ange de Dieu même; mais, de l'ange à Dieu, la distance est infinie, tandis que, de l'homme à l'ange, elle est très-considérable, et sans doute plus grande encore de l'homme à la bête.

Cependant, pour marquer ces différences, nous n'avons que des idées vagues et des expressions figurées, *plus*, *moins*, *distance*. Aussi je n'entreprends pas d'expliquer ces choses. Je ne fais pas un systême de la nature des êtres, parce que je ne la connois pas; j'en fais un de leurs opérations, parce que je crois les connoître. Or ce n'est pas dans le principe qui les constitue chacun ce qu'ils sont, c'est seulement dans leurs opérations qu'ils paroissent ne différer que du plus au moins; et de cela seul il faut conclure qu'ils different par leur essence. Celui qui a le moins n'a pas sans doute dans sa nature de quoi avoir le plus. La bête n'a pas dans sa nature de quoi devenir homme, comme l'ange n'a pas dans sa nature de quoi devenir Dieu.

Cependant, lorsqu'on fait voir les rapports qui sont entre nos opérations et celles des bêtes, il y a des hommes qui s'épouvantent. Ils croient que c'est nous confondre avec elles; et ils leur refusent le sentiment et l'intelligence, quoiqu'ils ne puissent leur refuser ni les organes qui en sont le principe mécanique, ni les actions qui en sont les effets. On croiroit qu'il dépend d'eux de fixer l'essence de chaque être. Livrés à leurs préjugés, ils appréhendent de voir la nature telle qu'elle est. Ce sont des enfans qui, dans les ténebres, s'effraient des fantômes que l'imagination leur présente.

CHAPITRE V.

De l'instinct et de la raison.

ON dit communément que les animaux sont bornés à l'instinct, et que la raison est le partage de l'homme. Ces deux mots *instinct* et *raison*, qu'on n'explique point, contentent tout le monde, et tiennent lieu d'un systême raisonné.

L'instinct n'est *rien*, ou c'est un commencement de connoissance : car les actions des animaux ne peuvent dépendre que de trois principes ; ou d'un pur mécanisme, ou d'un sentiment aveugle qui ne compare point, qui ne juge point, ou d'un sentiment qui compare, qui juge et qui connoît (1). Or j'ai démontré que les deux premiers principes sont absolument insuffisans.

Mais quel est le degré de connoissance qui constitue l'instinct ? C'est une chose qui doit varier suivant l'organisation des animaux. Ceux qui ont un plus grand nombre de sens et de besoins, ont plus souvent occasion de faire des comparaisons et de porter des jugemens. Ainsi leur instinct est un plus grand degré de connoissance. Il n'est pas possible de le déterminer : il y a même

(1) *Il semble*, dit M. de B. *que le principe de la connoissance n'est point celui du sentiment*. In-4°. t. 4, p. 78. En effet, c'est ce qu'il suppose partout.

du plus ou du moins d'un individu à l'autre dans une même espece. Il ne faut donc pas se contenter de regarder l'instinct comme un principe qui dirige l'animal d'une maniere tout-à-fait cachée ; il ne faut pas se contenter de comparer toutes les actions des bêtes à ces mouvemens que nous faisons, dit-on, machinalement, comme si ce mot *machinalement* expliquoit tout. Mais recherchons comment se font ces mouvemens, et nous nous ferons une idée exacte de ce que nous appellons *instinct*.

Si nous ne voulons voir et marcher que pour nous transporter d'un lieu dans un autre, il ne nous est pas toujours nécessaire d'y réfléchir : nous ne voyons et nous ne marchons souvent que par habitude. Mais si nous voulons démêler plus de choses dans les objets, si nous voulons marcher avec plus de graces, c'est à la réflexion à nous instruire, et elle réglera nos facultés jusqu'à ce que nous nous soyions fait une habitude de cette nouvelle maniere de voir et de marcher. Il ne lui restera alors d'exercice qu'autant que nous aurons à faire ce que nous n'avons point encore fait, qu'autant que nous aurons de nouveaux besoins, ou que nous voudrons employer de nouveaux moyens pour satisfaire à ceux que nous avons.

Ainsi il y a en quelque sorte deux *moi* dans chaque homme : le moi d'habitude et le moi de réflexion. C'est le premier qui touche, qui voit ; c'est lui qui dirige toutes

les facultés animales. Son objet est de conduire le corps, de le garantir de tout accident, et de veiller continuellement à sa conservation.

Le second, lui abandonnant tous ces détails, se porte à d'autres objets. Il s'occupe du soin d'ajouter à notre bonheur. Ses succès multiplient ses desirs, ses méprises les renouvellent avec plus de force : les obstacles sont autant d'aiguillons : la curiosité le meut sans cesse : l'industrie fait son caractere. Celui-là est tenu en action par les objets dont les impressions reproduisent dans l'ame les idées, les besoins et les desirs qui déterminent dans le corps les mouvemens correspondans, nécessaires à la conservation de l'animal. Celui-ci est excité par toutes les choses qui, en nous donnant de la curiosité, nous portent à multiplier nos besoins.

Mais, quoiqu'ils tendent chacun à un but particulier, ils agissent souvent ensemble. Lorsqu'un géometre, par exemple, est fort occupé de la solution d'un problême, les objets continuent encore d'agir sur ses sens. Le moi d'habitude obéit donc à leurs impressions : celui qui traverse Paris, qui évite les embarras, tandis que le moi de réflexion est tout entier à la solution qu'il cherche.

Or retranchons d'un homme fait le moi de réflexion, on conçoit qu'avec le seul moi d'habitude il ne saura plus se conduire lorsqu'il éprouvera quelqu'un de ces besoins

qui demandent de nouvelles vues et de nouvelles combinaisons. Mais il se conduira encore parfaitement bien toutes les fois qu'il n'aura qu'à répéter ce qu'il est dans l'usage de faire. Le moi d'habitude suffit donc aux besoins qui sont absolument nécessaires à la conservation de l'animal.

Or l'instinct n'est que cette habitude privée de réflexion.

A la vérité, c'est en réfléchissant que les bêtes l'acquierent : mais, comme elles ont peu de besoins, le tems arrive bientôt où elles ont fait tout ce que la réflexion a pu leur apprendre. Il ne leur reste de plus qu'à répéter tous les jours les mêmes choses : elles doivent donc n'avoir enfin que des habitudes, elles doivent être bornées à l'instinct.

La mesure de réflexion que nous avons au-delà de nos habitudes est ce qui constitue notre raison. Les habitudes ne suffisent que lorsque les circonstances sont telles qu'on n'a qu'à répéter ce qu'on a appris. Mais, s'il faut se conduire d'une maniere nouvelle, la réflexion devient nécessaire comme elle l'a été dans l'origine des habitudes, lorsque tout ce que nous faisions étoit nouveau pour nous.

Ces principes étant établis, il est aisé de voir pourquoi l'instinct des bêtes est quelquefois plus sûr que notre raison, et même que nos habitudes.

Ayant peu de besoin, elles ne contractent qu'un petit nombre d'habitudes : fai-

sant toujours les mêmes choses, elles les font mieux.

Leurs besoins ne demandent que des considérations qui ne sont pas bien étendues, qui sont toujours les mêmes, et sur lesquelles elles ont une longue expérience. Dès qu'elles y ont réfléchi, elles n'y réfléchissent plus : tout ce qu'elles doivent faire est déterminé, et elles se conduisent sûrement.

Nous avons au contraire beaucoup de besoins, et il est nécessaire que nous ayions égard à une foule de considérations qui varient suivant les circonstances : de-là il arrive, 1°. qu'il nous faut un plus grand nombre d'habitudes ; 2°. que ces habitudes ne peuvent être entretenues qu'aux dpéens les unes des autres ; 3°. que, n'étant pas en proportion avec la variété des circonstances, la raison doit venir au secours ; 4°. que, la raison nous étant donnée pour corriger nos habitudes, les étendre, les perfectionner, et pour s'occuper non seulement des choses qui ont rapport à nos besoins les plus pressans, mais souvent encore de celles auxquelles nous prenons les plus légers intérêts, elle a un objet fort vaste, et auquel la curiosité, ce besoin insatiable de connoissances, ne permet pas de mettre des bornes.

L'instinct est donc plus en proportion avec les besoins des bêtes que la raison ne l'est avec les nôtres ; et c'est pourquoi il paroît ordinairement si sûr.

Mais il ne faut pas le croire infaillible. Il ne sauroit être formé d'habitudes plus sûres que celles que nous avons de voir, d'entendre, etc.; habitudes qui ne sont si exactes que parce que les circonstances qui les produisent sont en petit nombre, toujours les mêmes, et qu'elles se répetent à tout instant. Cependant elles nous trompent quelquefois. L'instinct trompe donc aussi les bêtes.

Il est d'ailleurs infiniment inférieur à notre raison. Nous l'aurions, cet instinct, et nous n'aurions que lui si notre réflexion étoit aussi bornée que celle des bêtes. Nous jugerions aussi sûrement si nous jugions aussi peu qu'elles. Nous ne tombons dans plus d'erreurs que parce que nous acquérons plus de connoissances. De tous les êtres créés, celui qui est le moins fait pour se tromper est celui qui a la plus petite portion d'intelligence.

Cependant nous avons un instinct, puisque nous avons des habitudes, et il est le plus étendu de tous. Celui des bêtes n'a pour objet que des connoissances pratiques: il ne se porte point à la théorie; car la théorie suppose une méthode, c'est-à-dire, des signes commodes pour déterminer les idées, pour les disposer avec ordre et pour en recueillir les résultats.

Le nôtre embrasse la pratique et la théorie : c'est l'effet d'une méthode devenue familiere. Or tout homme qui parle une langue, a une maniere de déterminer ses

idées, de les arranger et d'en saisir les résultats : il a une méthode plus ou moins parfaite. En un mot, l'instinct des bêtes ne juge que de ce qui est bon pour elles ; il n'est que pratique. Le nôtre juge, non seulement de ce qui est bon pour nous, il juge encore de ce qui est vrai et de ce qui est beau : nous le devons tout à-la-fois à la pratique et à la théorie.

En effet, à force de répéter les jugemens de ceux qui veillent à notre éducation, ou de réfléchir de nous-mêmes sur les connoissances que nous avons acquises, nous contractons une si grande habitude de saisir les rapports des choses, que nous présentons quelquefois la vérité avant que d'en avoir saisi la démonstration. Nous la discernons par instinct.

Cet instinct caractérise sur-tout les esprits vifs, pénétrans et étendus. Il leur ouvre souvent la route qu'ils doivent prendre ; mais c'est un guide peu sûr si la raison n'en éclaire tous les pas.

Cependant il est si naturel de fléchir sous le poids de ses habitudes, qu'on se méfie rarement des jugemens qu'il fait porter. Aussi les faux pressentimens regnent-ils sur tous les peuples ; l'imitation les consacre d'une génération à l'autre, et l'histoire même de la philosophie n'est bien souvent que le tissu des erreurs où ils ont jetté les philosophes.

Cet instinct n'est gueres plus sûr lorsqu'il juge du beau ; la raison en sera sensible,

si on fait deux observations. La premiere, c'est qu'il est le résultat de certains jugemens que nous nous sommes rendus familiers, qui, par cette raison, se sont transformés en ce que nous appellons *sentiment*, *goût*; en sorte que sentir ou goûter la beauté d'un objet, n'a été dans les commencemens que juger de lui par comparaison avec d'autres.

La seconde, c'est que livrés dès l'enfance à mille préjugés, élevés dans toutes sortes d'usages, et par conséquent dans bien des erreurs, le caprice préside plus que la raison aux jugemens dont les hommes se font une habitude.

Cette derniere observation n'a pas besoin d'être prouvée : mais, pour être convaincu de la premiere, il suffit de considérer ceux qui s'appliquent à l'étude d'un art qu'ils ignorent. Quand un peintre, par exemple, veut former un éleve, il lui fait remarquer la composition, le dessin, l'expression et le coloris des tableaux qu'il lui montre. Il les lui fait comparer sous chacun de ces rapports : il lui dit pourquoi la composition de celui-ci est mieux ordonnée, le dessin plus exact, pourquoi cet autre est d'une expression plus naturelle, d'un coloris plus vrai : l'éleve prononce ces jugemens d'abord avec lenteur, peu-à-peu il s'en fait un habitude ; enfin, à la vue d'un nouveau tableau, il les repéte de lui-même si rapidement, qu'il ne paroît pas juger de sa beauté ; il la sent, il la goûte.

Mais le goût dépend sur-tout des premieres impressions qu'on a reçues, et il change d'un homme à l'autre, suivant que les circonstances font contracter des habitudes différentes. Voilà l'unique cause de la variété qui regne à ce sujet. Cependant nous obéissons si naturellement à notre instinct, nous en répétons si naturellement les jugemens, que nous n'imaginons pas qu'il y ait deux façons de sentir. Chacun est prévenu que son sentiment est la mesure de celui des autres. Il ne croit pas qu'on puisse prendre du plaisir à une chose qui ne lui en fait point : il pense qu'on a tout au plus sur lui, l'avantage de juger froidement qu'elle est belle ; et encore est-il persuadé que ce jugement est bien peu fondé : mais, si nous savions que le sentiment n'est dans son origine qu'un jugement fort lent, nous reconnoîtrions que ce qui n'est pour nous que jugement peut être devenu sentiment pour les autres.

C'est là une vérité qu'on aura bien de la peine à adopter. Nous croyons avoir un goût naturel, inné, qui nous rend juges de tout, sans avoir rien étudié. Ce préjugé est général et il devoit l'être : trop de gens sont intéressés à le défendre. Les philosophes même s'en accommodent, parce qu'il répond à tout, et qu'il ne demande point de recherches. Mais, si nous avons appris à voir, à entendre, etc., comment le goût, qui n'est que l'art de bien voir, de bien entendre, etc., ne seroit-il pas une qualité

acquise ?

acquise ? Ne nous y trompons pas : le génie n'est, dans son origine, qu'une grande disposition pour apprendre à sentir ; le goût n'est que le partage de ceux qui ont fait une étude des arts, et les grands connoisseurs sont aussi rares que les grands artistes.

Les réflexions que nous venons de faire sur l'instinct et sur la raison démontrent combien l'homme est à tous égards supérieur aux bêtes. On voit que l'instinct n'est sûr qu'autant qu'il est borné ; et que si, étant plus étendu, il occasionne des erreurs, il a l'avantage d'être d'un plus grand secours, de conduire à des découvertes plus grandes et plus utiles, et de trouver dans la raison un surveillant qui l'avertit et qui le corrige.

L'instinct des bêtes ne remarque dans les objets qu'un petit nombre de propriétés, il n'embrasse que des connoissances pratiques ; par conséquent, il ne fait point ou presque point d'abstractions. Pour fuir ce qui leur est contraire, pour rechercher ce qui leur est propre, il n'est pas nécessaire qu'elles décomposent les choses qu'elles craignent, ou qu'elles desirent. Ont-elles faim, elles ne considerent pas séparément les qualités et les alimens : elles cherchent seulement telle ou telle nourriture. N'ont-elles plus faim, elles ne s'occupent plus des alimens ni des qualités.

Dès qu'elles forment peu d'abstractions, elles ont peu d'idées générales : presque tout n'est qu'individu pour elles. Par la

nature de leurs besoins, il n'y a que les objets extérieurs qui puissent les intéresser. Leur instinct les entraîne toujours au-dehors, et nous ne découvrons rien qui puisse les faire réfléchir sur elles pour observer ce qu'elles sont.

L'homme, au contraire, capable d'abstractions de toute espece, peut se comparer avec tout ce qui l'environne. Il rentre en lui-même, il en sort, son être et la nature entiere deviennent les objets de ses observations : ses connoissances se multiplient : les arts et les sciences naissent, et ne naissent que pour lui.

Voilà un champ bien vaste ; mais je ne donnerai ici que deux exemples de la supériorité de l'homme sur les bêtes ; l'un sera tiré de la connoissance de la divinité, l'autre de la connoissance de la morale.

CHAPITRE VI.

Comment l'homme acquiert la connoissance de Dieu. (1)

L'Idée de Dieu est le grand argument des philosophes qui croient aux idées innées. C'est dans la nature même de cet être qu'ils voient son existence ; car l'essence de toutes choses se dévoile à leurs yeux. Comment y auroit-il donc des hommes assez aveugles pour ne connoître les objets que par les rapports qu'ils ont à nous ? Comment ces natures, ces essences, ces déterminations premieres, ces choses, en un mot, auxquelles on donne tant de noms, nous échapperoient-elles, si on pouvoit les saisir d'une main si assurée ?

Encore enfans, nous n'appercevons dans les objets que des qualités relatives à nous ; s'il nous est possible de découvrir les essences, on conviendra du moins qu'il y faut une longue expérience soutenue de beaucoup de réflexion, et les philosophes reconnoîtront que ce n'est pas là une connoissance d'enfant ; mais, puisqu'ils ont

(1) Ce chapitre est presque tiré tout entier d'une Dissertation que j'ai faite, il y a quelques années, qui est imprimée dans un recueil de l'académie de Berlin, et à laquelle je n'ai pas mis mon nom.

été dans l'enfance, ils ont été ignorans comme nous. Il faut donc les observer, remarquer les secours qu'ils ont eus, voir comment ils se sont élevés d'idées en idées, et saisir comment ils ont passé de la connoissance de ce que les choses sont par rapport à nous, à la connoissance de ce qu'elles sont en elles-mêmes. S'ils ont franchi ce passage, nous pourrons les suivre, et nous deviendrons à cet égard adultes comme eux : s'ils ne l'ont pas franchi, il faut qu'ils redeviennent enfans avec nous.

Mais tous leurs efforts sont vains, le Traité des Sensations l'a démontré ; et je crois qu'on sera bientôt convaincu que la connoissance que nous avons de la divinité ne s'étend pas jusqu'à sa nature. Si nous connoissions l'essence de l'être infini, nous connoîtrions sans doute l'essence de tout ce qui existe. Mais, s'il ne nous est connu que par les rapports qu'il a avec nous, ces rapports prouvent invinciblement son existence.

Plus une vérité est importante, plus on doit avoir soin de ne l'appuyer que sur de solides raisons. L'existence de Dieu en est une, contre laquelle s'émoussent tous les traits des athées. Mais si nous l'établissons sur de foibles principes, n'est-il pas à craindre que l'incrédule ne s'imagine avoir sur la vérité même un avantage qu'il n'auroit que sur nos frivoles raisonnemens, et que cette fausse victoire ne le retienne dans l'erreur ? N'est-il pas à craindre qu'il ne

nous dise comme aux Cartésiens : *A quoi servent des principes métaphysiques, qui portent sur des hypotheses toutes gratuites? Croyez-vous raisonner d'après une notion fort exacte, lorsque vous parlez de l'idée d'un être infiniment parfait, comme d'une idée qui renferme une infinité de réalités? N'y reconnoissez-vous pas l'ouvrage de votre imagination, et ne voyez-vous pas que vous supposez ce que vous avez dessein de prouver?*

La notion la plus parfaite que nous puissions avoir de la divinité n'est pas infinie. Elle ne renferme, comme toute idée complexe, qu'un certain nombre d'idées partielles. Pour se former cette notion, et pour démontrer en même tems l'existence de Dieu, il est, ce me semble, un moyen bien simple ; c'est de chercher par quels progrès et par quelle suite de réflexions l'esprit peut acquérir les idées qui la composent, et sur quels fondemens il peut les réunir. Alors les athées ne pourront pas nous opposer que nous raisonnons d'après des idées imaginaires, et nous verrons combien leurs efforts sont vains pour soutenir des hypotheses qui tombent d'elles-mêmes. Commençons.

Un concours de causes m'a donné la vie ; par un concours pareil les momens m'en sont précieux ou à charge ; par un autre, elle me sera enlevée : je ne saurois douter non plus de ma dépendance que de mon existence. Les causes qui agissent immédiatement sur moi seroient-elles les seules

dont je dépends ? Je ne suis donc heureux ou malheureux que par elles, et je n'ai rien à attendre d'ailleurs.

Telle a pu être, ou à-peu-près, la premiere réflexion des hommes quand ils commencerent à considérer les impressions agréables et désagréables qu'ils reçoivent de la part des objets. Ils virent leur bonheur ou leur malheur au pouvoir de tout ce qui agissoit sur eux. Cette connoissance les humilia devant tout ce qui est; et les objets, dont les impressions étoient plus sensibles, furent leurs premieres divinités. Ceux qui s'arrêterent sur cette notion grossiere, et qui ne surent pas remonter à une premiere cause, incapables de donner dans les subtilités métaphysiques des athées, ne songerent jamais à révoquer en doute la puissance, l'intelligence et la liberté de leurs dieux. Le culte de tous les idolâtres en est la preuve. L'homme n'a commencé à combattre la divinité que quand il étoit plus fait pour la connoître. Le polythéisme prouve donc combien nous sommes tous convaincus de notre dépendance; et, pour le détruire, il suffit de ne pas s'arrêter à la premiere notion qui en a été le principe. Je continue donc.

Quoi! je dépendrois uniquement des objets qui agissent immédiatement sur moi! Ne vois-je donc pas qu'à leur tour ils obéissent à l'action de tout ce qui les environne? L'air m'est salutaire ou nuisible par les exhalaisons qu'il reçoit de la terre. Mais quelle

vapeur celle-ci feroit-elle sortir de son sein, si elle n'étoit pas échauffée par le soleil? Quelle cause a, de ce dernier, fait un corps tout en feu? Cette cause en reconnoîtra-t-elle encore une autre? ou, pour ne m'arrêter nulle part, admettrai-je une progression d'effets à l'infini sans une premiere cause? Il y auroit donc proprement une infinité d'effets sans cause: évidente contradiction!

Ces réflexions, en donnant l'idée d'un principe, en démontrent en même tems l'existence. On ne peut donc pas soupçonner cette idée d'être du nombre de celles qui n'ont de réalité que dans l'imagination. Les philosophes qui l'ont rejetée ont été la dupe du plus vain langage. Le hasard n'est qu'un mot, et le besoin qu'ils en ont pour bâtir leurs systêmes, prouve combien il est nécessaire de reconnoître un premier principe.

Quels que soient les effets que je considere, ils me conduisent tous à une premiere cause, qui en dispose, ou qui les arrange, soit immédiatement, soit par l'entremise de quelques causes secondes. Mais son action auroit-elle pour terme des êtres qui existeroient par eux-mêmes, ou des êtres qu'elle auroit tirés du néant? Cette question paroît peu nécessaire, si on accorde le point le plus important que nous en dépendons. En effet, quand j'existerois par moi-même, si je ne me sens que par les perceptions que cette cause me

procure, ne fait-elle pas mon bonheur ou mon malheur? Qu'importe que j'existe, si je suis incapable de me sentir? Et proprement l'existence de ce que j'appelle *moi*, où commence-t-elle, si ce n'est au moment où je commence d'en avoir conscience? Mais supposons que le premier principe ne fasse que modifier des êtres qui existent par eux-mêmes, et voyons si cette hypothese se peut soutenir.

Un être ne peut exister qu'il ne soit modifié d'une certaine maniere. Ainsi, dans la supposition que tous les êtres existent par eux-mêmes, ils ont aussi par eux-mêmes telle et telle modification; en sorte que les modifications suivent nécessairement de la même nature dont on veut que leur existence soit l'effet.

Or, si le premier principe ne peut rien sur l'existence des êtres, il y auroit contradiction qu'il pût leur enlever les modifications, qui sont, conjointement avec leur existence, des effets nécessaires d'une même nature. Que, par exemple, A, B, C, qu'on suppose exister par eux-mêmes, soient en conséquence dans certains rapports, celui qui n'a point de pouvoir sur leur existence n'en a point sur ces rapports, il ne les peut changer: car un être ne peut rien sur un effet qui dépend d'une cause hors de sa puissance.

Si un corps par sa nature existe rond, il ne deviendra donc carré que lorsque sa même nature le fera exister carré; et celui

qui ne peut lui ôter l'existence ne peut lui ôter la rondeur pour lui donner une autre figure. De même, si par ma nature j'existe avec une sensation agréable, je n'en éprouverai une désagréable, qu'autant que ma nature changera ma maniere d'exister. En un mot, modifier un être, c'est changer sa maniere d'exister : or s'il est indépendant quant à son existence, il l'est quant à la maniere dont il existe.

Concluons que le principe qui arrange toutes choses est le même que celui qui donne l'existence. Voilà la création. Elle n'est à notre égard que l'action d'un premier principe, par laquelle les êtres, de non-existans, deviennent existans. Nous ne saurions nous en faire une idée plus parfaite ; mais ce n'est pas une raison pour la nier, comme quelques philosophes l'ont prétendu.

Un aveugle-né nioit la possibilité de la lumiere, parce qu'il ne la pouvoit pas comprendre, et il soutenoit que, pour nous conduire, nous ne pouvons avoir que des secours à-peu-près semblables aux siens. Vous m'assurez, disoit-il, que les ténebres où je suis ne sont qu'une privation de ce que vous appelez lumiere ; vous convenez qu'il n'y a personne qui ne puisse se trouver dans les mêmes ténebres : supposons donc, ajoutoit-il, que tout le monde y fût actuellement, il ne sera pas possible que la lumiere se reproduise jamais ; car l'être ne sauroit provenir de sa privation, ou

ne sauroit tirer quelque chose du néant.

Les athées sont dans le cas de cet aveugle. Ils voient les effets ; mais n'ayant point d'idée d'une action créatrice, ils la nient pour y substituer des systêmes ridicules. Ils pourroient également soutenir qu'il est impossible que nous ayions des sensations ; car conçoit-on comment un être, qui ne se sentoit point, commence à se sentir ?

Au reste, il n'est pas étonnant que nous ne concevions pas la création, puisque nous n'appercevons rien en nous qui puisse nous servir de modele pour nous en faire une idée. Conclure de-là qu'elle est impossible, c'est dire que la premiere cause ne peut pas créer, parce que nous ne le pouvons pas nous-mêmes : c'est encore un coup le cas de l'aveugle qui nie l'existence de la lumiere.

Dès qu'il est démontré qu'une cause ne peut rien sur un être auquel elle n'a pas donné l'existence, le systême d'Epicure est détruit, puisqu'il suppose que des substances qui existent chacune par elles-mêmes agissent cependant les unes sur les autres. Il ne reste pour ressource aux athées que de dire que toutes choses émanent nécessairement d'un premier principe, comme d'une cause aveugle et sans dessein. Voilà en effet où ils ont réuni tous leurs efforts. Il faut donc développer les idées d'intelligence et de liberté, et voir sur quel fondement on les peut joindre aux premieres.

Tout est présent au premier principe ;

puisque, dans la supposition même des athées, tout est renfermé dans son essence. Si tout lui est présent, il est par-tout, il est de tous les tems : il est immense, éternel. Il n'imagine donc pas comme nous, et toute son intelligence, s'il en a, consiste à concevoir. Mais il y a encore bien de la différence entre sa maniere de concevoir et la nôtre ; 1°. ses idées n'ont pas la même origine ; 2°. il ne les forme pas les unes des autres par une espece de génération ; 3°. il n'a pas besoin de signes pour les arranger dans sa mémoire : il n'a pas même de mémoire, puisque tout lui est présent ; 4°. il ne s'éleve pas de connoissances en connoissances par différens progrès. Il voit donc à-la-fois tous les êtres, tant possibles qu'existans ; il en voit dans un même instant la nature, toutes les propriétés, toutes les combinaisons et tous les phénomenes qui en doivent résulter. C'est de la sorte qu'il doit être intelligent ; mais comment s'assurer qu'il l'est ? Il n'y a qu'un moyen. Les mêmes effets qui nous ont conduits à cette premiere cause nous feront connoître ce qu'elle est quand nous réfléchirons sur ce qu'ils sont eux-mêmes.

Considérons les êtres qu'elles a arrangés. (Je dis arrangés, car il n'est pas nécessaire, pour prouver son intelligence, de supposer qu'elle ait créé.) Peut-on voir l'ordre des parties de l'univers, la subordination qui est entre elles, et comment tant de choses différentes forment un tout si durable, et

rester convaincu que l'univers a pour cause un principe qui n'a aucune connoissance de ce qu'il produit, qui, sans dessein, sans vue, rapporte cependant chaque être à des fins particulieres subordonnées à une fin générale? Si l'objet est trop vaste, qu'on jette les yeux sur le plus vil insecte. Que de finesse! que de beauté! que de magnificence dans les organes! que de précautions dans le choix des armes tant offensives que défensives! que de sagesse dans les moyens dont il a été pourvu à sa subsistance! Mais, pour observer quelque chose qui nous est plus intime, ne sortons pas de nous-mêmes. Que chacun considere avec quel ordre les sens concourent à sa conservation, comment il dépend de tout ce qui l'environne et tient à tout par des sentimens de plaisir ou de douleur. Qu'il remarque comment ses organes sont faits pour lui transmettre des perceptions; son ame, pour opérer sur ces perceptions, en former tous les jours de nouvelles idées, et acquérir une intelligence qu'elle ose refuser au premier être. Il conclura sans doute que celui qui nous enrichit de tant de sensations différentes connoît le présent qu'il nous fait; qu'il ne donne point à l'ame la faculté d'opérer sur ses sensations sans savoir ce qu'il lui donne; que l'ame ne peut, par l'exercice de ses opérations, acquérir de l'intelligence qu'il n'ait lui-même une idée de cette intelligence; qu'en un mot il connoît le systême par lequel toutes nos facultés naissent du senti-

ment, et que par conséquent il nous a formés avec connoissance et avec dessein.

Mais son intelligence doit être telle que je l'ai dit, c'est-à-dire, qu'elle doit tout embrasser d'un même coup-d'œil. Si quelque chose lui échappoit, ne fût-ce que pour un instant, le désordre détruiroit son ouvrage.

Notre liberté renferme trois choses; 1°. quelque connoissance de ce que nous devons ou ne devons pas faire; 2°. la détermination de la volonté, mais une détermination qui soit à nous, et qui ne soit pas l'effet d'une cause plus puissante; 3°. le pouvoir de faire ce que nous voulons.

Si notre esprit étoit assez étendu et assez vif pour embrasser d'une simple vue les choses selon tous les rapports qu'elles ont à nous, nous ne perdrions pas de tems à délibérer. Connoître et se déterminer ne supposeroient qu'un seul et même instant. La délibération n'est donc qu'une suite de notre limitation et de notre ignorance, et elle n'est non plus nécessaire à la liberté que l'ignorance même. La liberté de la premiere cause, si elle a lieu, renferme donc, comme la nôtre, connoissance, détermination de la volonté et pouvoir d'agir; mais elle en differe en ce qu'elle exclut toute délibération.

Plusieurs philosophes ont regardé la dépendance où nous sommes du premier être comme un obstacle à notre liberté. Ce n'est pas le lieu de réfuter cette erreur; mais,

puisque le premier est indépendant, rien n'empêche qu'il ne soit libre : car nous trouvons dans les attributs de puissance et d'indépendance, que les athées ne peuvent lui refuser, et dans celui d'intelligence, que nous avons prouvé lui convenir, tout ce qui constitue la liberté. En effet, on y trouve connoissance, détermination et pouvoir d'agir. Cela est si vrai, que ceux qui ont voulu nier la liberté de la premiere cause ont été obligés, pour raisonner conséquemment, de lui refuser l'intelligence.

Cet être, comme intelligent, discerne le bien et le mal, juge du mérite et du démérite, apprécie tout : comme libre, il se détermine et agit en conséquence de ce qu'il connoît. Ainsi, de son intelligence et de sa liberté, naissent sa bonté, sa justice et sa miséricorde, sa providence, en un mot.

Le premier principe connoît et agit de maniere qu'il ne passe pas de pensées en pensées, de desseins en desseins. Tout lui est présent, comme nous l'avons dit ; et par conséquent c'est dans un instant qui n'a point de succession qu'il jouit de toutes ses idées, qu'il forme tous ses ouvrages. Il est permanemment et tout à-la-fois tout ce qu'il peut être, il est immuable ; mais, s'il crée par une action qui n'a ni commencement ni fin, comment les choses commencent-elles ? comment peuvent-elles finir ?

C'est que les créatures sont nécessairement limitées ; elles ne sauroient être à-la-

fois tout ce qu'elles peuvent être : il faut qu'elles éprouvent des changemens successifs ; il faut qu'elles durent, et, par conséquent, il faut qu'elles commencent et qu'elles puissent finir.

Mais, s'il est nécessaire que tout être limité dure, il ne l'est pas que la succession soit absolument la même dans tous, en sorte que la durée de l'un réponde à la durée de l'autre, instans pour instans. Quoique le monde et moi nous soyions créés dans la même éternité, nous avons chacun notre propre durée. Il dure par la succession de ses modes, je dure par la succession des miens ; et, parce que ces deux successions peuvent être l'une sans l'autre, il a duré sans moi, je pourrois durer sans lui, et nous pourrions finir tous deux.

Il suffit donc de réfléchir sur la nature de la durée pour appercevoir, autant que notre foible vue peut le permettre, comment le premier principe, sans altérer son immutabilité, est libre de faire naître ou mourir les choses plutôt ou plus tard. Cela vient uniquement du pouvoir qu'il a de changer la succession des modes de chaque substance. Que, par exemple, l'ordre de l'univers eût été tout autre, le monde, comme on l'a prouvé ailleurs, (1) compteroit des millions d'années, ou seulement quelques minutes, et c'est une suite de l'ordre établi que chaque chose naisse et

---

(1) Traité des Sensations, part. 1, ch. 4, §. 18.

meure dans le tems. La premiere cause est donc libre, parce qu'elle produit dans les créatures telle variation et telle succession qui lui plaît; et elle est immuable, parce qu'elle fait tout cela dans un instant qui co-existe à toute la durée des créatures.

La limitation des créatures nous fait concevoir qu'on peut toujours leur ajouter quelque chose. On pourroit, par exemple, augmenter l'étendue de notre esprit, en sorte qu'il apperçût tout à-la-fois cent idées, mille ou davantage, comme il en apperçoit actuellement deux. Mais, par la notion que nous venons de nous faire du premier être, nous ne concevons pas qu'on puisse rien lui ajouter. Son intelligence, par exemple, ne sauroit s'étendre à de nouvelles idées : elle embrasse tout. Il en est de même de ses autres attributs, chacun d'eux est infini.

Il y un premier principe; mais n'y en a-t-il qu'un? Y en auroit-il deux, ou même davantage? Examinons encore ces hypotheses.

S'il y a plusieurs premiers principes, ils sont indépendans; car ceux qui seroient subordonnés ne seroient pas les premiers; mais de-là il s'ensuit, 1°. qu'ils ne peuvent agir les uns sur les autres; 2°. qu'il ne peut y avoir aucune communication entr'eux; 3°. que chacun d'eux existe à part, sans savoir seulement que d'autres existent; 4°. que la connoissance et l'action de chacun se borne à son propre ouvrage; 5°. enfin que, n'y ayant point de subordination entr'eux, il ne

sauroit y en avoir entre les choses qu'ils produisent.

Ce sont là autant de vérités incontestables ; car il ne peut y avoir de communication entre les deux êtres, qu'autant qu'il y a quelque action de l'un à l'autre. Or un être ne peut voir et agir qu'en lui-même, parce qu'il ne peut l'un et l'autre que là où il est. Sa vue et son action ne peuvent avoir d'autre terme que sa propre substance, et l'ouvrage qu'elle renferme. Mais l'indépendance où seroient plusieurs premiers principes les mettroit nécessairement les uns hors des autres ; car l'un ne pourroit être dans l'autre, ni comme partie, ni comme ouvrage. Il n'y auroit donc entr'eux ni connoissance, ni action réciproque ; ils ne pourroient ni concourir, ni se combattre ; enfin chacun se croiroit seul et ne soupçonneroit pas qu'il eût des égaux.

Il n'y a donc qu'un premier principe par rapport à nous et à toutes les choses que nous connoissons, puisqu'elles ne forment avec nous qu'un seul et même tout. Concluons même qu'il n'y en a qu'un absolument : que seroit-ce en effet que deux premiers principes, dont l'un seroit où l'autre ne seroit pas, verroit et pourroit ce dont l'autre n'auroit aucune connoissance et sur quoi il n'auroit aucun pouvoir ? Mais il est inutile de s'arrêter à une supposition ridicule, que personne ne défend, qui n'étoit pas même venue encore dans l'esprit d'aucun philosophe, et qui semble la seule ab-

surdité qui leur ait échappé. En effet, on n'a jamais admis plusieurs premiers principes, que pour les faire concourir à un même ouvrage : or j'ai prouvé que ce concours est impossible.

Une cause premiere, indépendante, unique, immense, éternelle, toute-puissante, immuable, intelligente, libre, et dont la providence s'étend à tout : voilà la notion la plus parfaite que nous puissions, dans cette vie, nous former de Dieu. A la rigueur, l'athéisme pourroit être caractérisé par le retranchement d'une seule de ces idées ; mais la société, considérant plus particuliérement la chose par rapport à l'effet moral, n'appelle athées que ceux qui nient la puissance, l'intelligence, la liberté, ou, en un mot, la providence de la premiere cause. Si nous nous conformons à ce langage, je ne puis croire qu'il y ait des peuples athées. Je veux qu'il y en ait qui n'aient aucun culte, et qui même n'aient point de nom qui réponde à celui de Dieu. Mais est-il un homme, pour peu qu'il soit capable de réflexion, qui ne remarque sa dépendance, et qui ne se sente naturellement porté à craindre et à respecter les êtres dont il croit dépendre ? Dans les momens où il est tourmenté par ses besoins ne s'humiliera-t-il pas devant tout ce qui lui paroît la cause de son bonheur ou de son malheur ? Or ces sentimens n'emportent-ils pas que les êtres qu'il craint et qu'il respecte sont puissans, intelligens et libres ? Il a donc

déja sur Dieu les idées les plus nécessaires par rapport à l'effet moral. Que cet homme donne ensuite des noms à ces êtres, qu'il imagine un culte, pourra-t-on dire qu'il ne connoît la divinité que de ce moment, et que jusques-là il a été athée ? Concluons que la connoissance de Dieu est à la portée de tous les hommes, c'est-à-dire, une connoissance proportionnée à l'intérêt de la société.

CHAPITRE VII.

Comment l'homme acquiert la connoissance des principes de la morale.

L'Expérience ne permet pas aux hommes d'ignorer combien ils se nuiroient, si chacun, voulant s'occuper de son bonheur aux dépens de celui des autres, pensoit que toute action est suffisamment bonne dès qu'elle procure un bien physique à celui qui agit. Plus ils réfléchissent sur leurs besoins, sur leurs plaisirs, sur leurs peines, et sur toutes les circonstances par où ils passent, plus ils sentent combien il leur est nécessaire de se donner des secours mutuels. Ils s'engagent donc réciproquement; ils conviennent de ce qui sera permis ou défendu, et leurs conventions sont autant de lois auxquelles les actions doivent être subordonnées; c'est là que commence la moralité.

Dans ces conventions, les hommes ne croiroient voir que leur ouvrage, s'ils n'étoient pas capables de s'élever jusqu'à la divinité: mais ils reconnoissent bientôt leur législateur dans cet être suprême qui, disposant de tout, est le seul dispensateur des biens et des maux. Si c'est par lui qu'ils existent et qu'ils se conservent, ils voient que c'est à lui qu'ils obéissent lorsqu'ils se donnent

des lois. Ils les trouvent, pour ainsi dire, écrites dans leur nature.

En effet, il nous forme pour la société, il nous donne toutes les facultés nécessaires pour découvrir les devoirs du citoyen. Il veut donc que nous remplissions ces devoirs : certainement il ne pouvoit pas manifester sa volonté d'une maniere plus sensible. Les lois, que la raison nous prescrit, sont donc des lois que Dieu nous impose lui-même ; et c'est ici que s'acheve la moralité des actions.

Il y a donc une loi naturelle, c'est-à-dire, une loi qui a son fondement dans la volonté de Dieu, et que nous découvrons par le seul usage de nos facultés. Il n'est même point d'hommes qui ignorent absolument cette loi : car nous ne saurions former une société, quelque imparfaite qu'elle soit, qu'aussi-tôt nous ne nous obligions les uns à l'égard des autres. S'il en est qui veulent la méconnoître, ils sont en guerre avec toute la nature, ils sont mal avec eux-mêmes ; et cet état violent prouve la vérité de la loi qu'ils rejettent et l'abus qu'ils font de leur raison.

Il ne faut pas confondre les moyens que nous avons pour découvrir cette loi avec le principe qui en fait toute la force. Nos facultés sont les moyens pour la connoître, Dieu est le seul principe d'où elle émane. Elle étoit en lui avant qu'il créât l'homme : c'est elle qu'il a consultée lorsqu'il nous a

formés, et c'est à elle qu'il a voulu nous assujettir.

Ces principes étant établis, nous sommes capables de mérite ou de démérite envers Dieu même : il est de sa justice de nous punir ou de nous récompenser.

Mais ce n'est pas dans ce monde que les biens et les maux sont proportionnés au mérite et au démérite. Il y a donc une autre vie où le juste sera récompensé, où le méchant sera puni ; et notre ame est immortelle.

Cependant, si nous ne considérons que sa nature, elle peut cesser d'être. Celui qui l'a créée peut la laisser rentrer dans le néant. Elle ne continuera donc d'exister que parce que Dieu est juste. Mais par-là l'immortalité lui est aussi assurée que si elle étoit une suite de son essence.

Il n'y a point d'obligations pour des êtres qui sont absolument dans l'impuissance de connoître des lois. Dieu, ne leur accordant aucun moyen pour se faire des idées du juste et de l'injuste, démontre qu'il n'exige rien d'eux, comme il fait voir tout ce qu'il commande à l'homme lorsqu'il le doue des facultés qui doivent l'élever à ces connoissances. Rien n'est donc ordonné aux bêtes, rien ne leur est défendu, elles n'ont de regles que la force. Incapables de mérite et de démérite, elles n'ont aucun droit sur la justice divine. Leur ame est donc mortelle.

Cependant cette ame n'est pas matérielle, et on conclura sans doute, que la dissolution du corps n'entraîne pas son anéan-

tissement. En effet, ces deux susbtances peuvent exister l'une sans l'autre ; leur dépendance mutuelle n'a lieu que parce que Dieu le veut, et qu'autant qu'il le veut. Mais l'immortalité n'est naturelle à aucune des deux ; et, si Dieu ne l'accorde pas à l'ame des bêtes, c'est uniquement parce qu'il ne la lui doit pas.

Les bêtes souffrent, dira-t-on : or comment concilier avec la justice divine les peines auxquelles elles sont condamnées ? Je réponds que ces peines leur sont en général aussi nécessaires que les plaisirs dont elles jouissent : c'étoit le seul moyen de les avertir de ce qu'elles ont à fuir. Si elles éprouvent quelquefois des tourmens qui font leur malheur, sans contribuer à leur conservation, c'est qu'il faut qu'elles finissent, et que ces tourmens sont d'ailleurs une suite des lois physiques que Dieu a jugé à propos d'établir, et qu'il ne doit pas changer pour elles.

Je ne vois donc pas que, pour justifier la providence, il soit nécessaire de supposer, avec Mallebranche, que les bêtes sont de purs automates. Si nous connoissions les ressorts de la nature, nous découvririons la raison des effets que nous avons le plus de peine à comprendre. Notre ignorance à cet égard n'autorise pas à recourir à des systêmes imaginaires ; il seroit bien plus sage au philosophe de s'en reposer sur Dieu et sur sa justice.

Concluons que, quoique l'ame des bêtes

soit simple comme celle de l'homme, et qu'à cet égard il n'y ait aucune différence entre l'une et l'autre, les facultés que nous avons en partage, et la fin à laquelle Dieu nous destine, démontrent que, si nous pouvions pénétrer dans la nature de ces deux substances, nous verrions qu'elles different infiniment. Notre ame n'est donc pas de la même nature que celle des bêtes.

Les principes que nous avons exposés, dans ce chapitre et dans le précédent, sont les fondemens de la morale et de la religion naturelle. La raison, en les découvrant, prépare aux vérités dont la révélation peut seule nous instruire ; et elle fait voir que la vraie philosophie ne sauroit être contraire à la foi.

CHAPITRE

CHAPITRE VIII.

En quoi les passions de l'homme different de celles des bêtes. (1)

NOus avons suffisamment fait voir combien notre connoissance est supérieure à celle des bêtes : il nous reste à chercher en quoi nos passions different des leurs.

Les bêtes n'ayant pas notre réflexion, notre discernement, notre goût, notre invention, et étant bornées d'ailleurs par la nature à un petit nombre de besoins, il est bien évident qu'elles ne sauroient avoir toutes nos passions.

L'amour-propre est sans doute une passion commune à tous les animaux, et c'est de lui que naissent tous les autres penchans.

Mais il ne faut pas entendre, par cet amour, le desir de se conserver. Pour former un pareil desir, il faut savoir qu'on

(1) *Une passion est-elle autre chose*, dit M. de Buffon, *qu'une sensation plus forte que les autres, et qui se renouvelle à tout instant ?* (In-4°. t. 4, p. 77; in-12, t. 7, p. 109.)

Sans doute c'est autre chose. Un homme violemment attaqué de la goutte a une sensation plus forte que les autres et qui se renouvelle à tout instant. La goutte est donc une passion. Une passion est un desir dominant tourné en habitude. Voy. le *Traité des Sensations*.

peut périr ; et ce n'est qu'après avoir été témoins de la perte de nos semblables, que nous pouvons penser que le même sort nous attend. Nous apprenons au contraire en naissant que nous sommes sensibles à la douleur. Le premier objet de l'amour-propre est donc d'écarter tout sentiment désagréable ; et c'est par-là qu'il tend à la conservation de l'individu.

Voilà vraisemblablement à quoi se borne l'amour-propre des bêtes. Comme elles ne s'affectent réciproquement que par les signes qu'elles donnent de leur douleur ou de leur plaisir, celles qui continuent de vivre ne portent plus leur attention sur celles qui ne sont plus. D'ailleurs toujours entraînées au-dehors par leurs besoins, incapables de réfléchir sur elles-mêmes, aucune ne se diroit en voyant ses semblables privées de mouvement : *Elles ont fini, je finirai comme elles.* Elles n'ont donc aucune idée de la mort ; elles ne connoissent la vie que par sentiment ; elles meurent sans avoir prévu qu'elles pouvoient cesser d'être ; et, lorsqu'elles travaillent à leur conservation, elles ne sont occupées que du soin d'écarter la douleur.

Les hommes au contraire s'observent réciproquement dans tous les instans de leur vie, parce qu'ils ne sont pas bornés à ne se communiquer que les sentimens dont quelques mouvemens ou quelques cris inarticulés peuvent être les signes. Ils se disent les uns aux autres tout ce qu'ils sentent et tout

ce qu'ils ne sentent pas. Ils s'apprennent mutuellement comment leur force s'accroît, s'affoiblit, s'éteint. Enfin, ceux qui meurent les premiers disent qu'ils ne sont plus, en cessant de dire qu'ils existent, et tous répetent bientôt : *Un jour donc nous ne serons plus.*

L'amour-propre par conséquent n'est pas pour l'homme le seul desir d'éloigner la douleur, c'est encore le desir de sa conservation. Cet amour se développe, s'étend, change de caractere suivant les objets ; il prend autant de formes différentes qu'il y a de manieres de se conserver, et chacune de ces formes est une passion particuliere.

Il est inutile de s'arrêter ici sur toutes ces passions. On voit aisément comment, dans la société, la multitude des besoins et la différence des conditions donnent à l'homme des passions dont les bêtes ne sont pas susceptibles.

Mais notre amour-propre a encore un caractere qui ne peut convenir à celui des bêtes. Il est vertueux ou vicieux, parce que nous sommes capables de connoître nos devoirs et de remonter jusqu'aux principes de la loi naturelle. Celui des bêtes est un instinct qui n'a pour objet que des biens et des maux physiques.

De cette seule différence naissent pour nous des plaisirs et des peines dont les bêtes ne sauroient se former d'idées : car les inclinations vertueuses sont une source de sentimens agréables, et les inclinations vi-

cieuses sont une source de sentimens désagréables.

Ces sentimens se renouvellent souvent, parce que, par la nature de la société, il n'est presque pas de momens dans la vie où nous n'ayons occasion de faire quelque action vertueuse ou vicieuse. Par-là ils donnent à l'ame une activité dans laquelle tout l'entretient, et dont nous nous faisons bientôt un besoin.

Dès-lors il n'est plus possible de combler tous nos desirs : au contraire, en nous donnant la jouissance de tous les objets auxquels ils nous portent, on nous mettroit dans l'impuissance de satisfaire au plus pressant de tous nos besoins ; celui de desirer. On enleveroit à notre ame cette activité qui lui est devenue nécessaire ; il ne nous resteroit qu'un vide accablant, un ennui de tout et de nous-mêmes.

Desirer est donc le plus pressant de tous nos besoins : aussi à peine un desir est satisfait que nous en formons un autre. Souvent nous obéissons à plusieurs à-la-fois, ou, si nous ne le pouvons pas, nous ménageons pour un autre tems ceux auxquels les circonstances présentes ne nous permettent pas d'ouvrir notre ame. Ainsi nos passions se renouvellent, se succedent, se multiplient, et nous ne vivons plus que pour desirer et qu'autant que nous desirons.

La connoissance des qualités morales des objets est le principe qui fait éclore d'un même germe cette multitude de passions.

Ce germe est le même dans tous les animaux, c'est l'amour-propre ; mais le sol, si j'ose ainsi parler, n'est pas propre à le rendre par-tout également fécond. Tandis que les qualités morales, multipliant à notre égard les rapports des objets, nous offrent sans cesse de nouveaux plaisirs, nous menacent de nouvelles peines, nous font une infinité de besoins, et par-là nous intéressent, nous lient à tout ; l'instinct des bêtes, borné au physique, s'oppose non seulement à la naissance de bien des desirs, il diminue encore le nombre et la vivacité des sentimens qui pourroient accompagner les passions, c'est-à-dire, qu'il retranche ce qui mérite principalement de nous occuper, ce qui seul peut faire le bonheur ou le malheur d'un être raisonnable. Voilà pourquoi nous ne voyons dans les actions des bêtes qu'une brutalité qui aviliroit les nôtres. L'activité de leur ame est momentanée ; elle cesse avec les besoins du corps, et ne se renouvelle qu'avec eux. Elles n'ont qu'une vie empruntée, qui, uniquement excitée par l'impression des objets sur les sens, fait bientôt place à une espece de léthargie. Leur espérance, leur crainte, leur amour, leur haine, leur colere, leur chagrin, leur tristesse ne sont que des habitudes qui les font agir sans réflexion. Suscités par les biens et par les maux physiques, ces sentimens s'éteignent aussi-tôt que ces biens et ces maux disparoissent. Elles passent donc la plus grande partie de

leur vie sans rien desirer : elles ne sauroient imaginer ni la multitude de nos besoins, ni la vivacité avec laquelle nous voulons tant de choses à-la-fois. Leur ame s'est fait une habitude d'agir peu : en vain voudroit-on faire violence à leurs facultés, il n'est pas possible de leur donner plus d'activité.

Mais l'homme, capable de mettre de la délicatesse dans les besoins du corps, capable de se faire des besoins d'une espece toute différente, a toujours dans son ame un principe d'activité qui agit de lui-même. Sa vie est à lui, il continue de réfléchir et de desirer dans les momens mêmes où son corps ne lui demande plus rien. Ses espérances, ses craintes, son amour, sa haine, sa colere, son chagrin, sa tristesse sont des sentimens raisonnés, qui entretiennent l'activité de son ame, et qui se nourrissent de tout ce que les circonstances peuvent leur offrir.

Le bonheur et le malheur de l'homme different donc bien du bonheur et du malheur des bêtes. Heureuses lorsqu'elles ont des sensations agréables, malheureuses lorsqu'elles en ont de désagréables ; il n'y a que le physique de bon ou de mauvais pour elles. Mais, si nous exceptons les douleurs vives, les qualités physiques comparées aux qualités morales s'évanouissent, pour ainsi dire, aux yeux de l'homme. Les premieres peuvent commencer notre bonheur ou notre malheur, les dernieres peu-

vent seules mettre le comble à l'un ou à l'autre : celles-là sont bonnes ou mauvaises sans doute, celles-ci sont toujours meilleures qu'elles, ou pires : en un mot, le moral, qui, dans le principe, n'est que l'accessoire des passions, devient le principal entre les mains de l'homme. (1)

Ce qui contribue sur-tout à notre bonheur, c'est cette activité que la multitude de nos besoins nous a rendue nécessaire. Nous ne sommes heureux qu'autant que nous agissons, qu'autant que nous exerçons nos facultés ; nous ne souffrons, par la perte d'un bien, que parce qu'une partie de l'activité de notre ame demeure sans objet. Dans l'habitude où nous sommes d'exercer nos facultés sur ce que nous avons perdu,

---

(1) Selon M. de Buffon, il n'y a que le physique de l'amour qui soit bon, le moral n'en vaut rien. (*In*-4°. t. 4, p. 80 ; *in*-12, t. 7, p. 115.) Dans le vrai l'un et l'autre est bon ou mauvais ; mais M. de B. ne considere le physique de l'amour que par le beau côté, et il s'éleve bien au-dessus de ce qu'il est, puisqu'il le regarde comme la *cause premiere de tout bien*, comme la *source unique de tout plaisir*. Il ne considere aussi le moral que par le côté qui ravale l'homme, et il trouve que nous n'avons *fait que gâter la nature*. Si j'envisageois l'amour par les côtés que M. de B. a oubliés, il me seroit aisé de prouver qu'il n'y a que le moral de cette passion qui soit bon, et que le physique n'en vaut rien ; mais je ne ferois qu'abuser des termes, sans pouvoir m'applaudir d'une éloquence que je n'ai pas, et dont je ne voudrois pas faire cet usage quand je l'aurois.

nous ne savons pas les exercer sur ce qui nous reste, et nous ne nous consolons pas.

Ainsi nos passions sont plus délicates sur les moyens propres à les satisfaire : elles veulent du choix ; elles apprennent, de la raison qu'elles interrogent, à ne point mettre de différence entre le bon et l'honnête, entre le bonheur et la vertu, et c'est par-là sur-tout qu'elles nous distinguent du reste des animaux.

On voit par ces détails comment d'un seul desir, celui d'écarter la douleur, naissent les passions dans tous les êtres capables de sentiment ; comment des mouvemens qui nous sont communs avec les bêtes, et qui ne paroissent chez elles que l'effet d'un instinct aveugle, se transforment chez nous en vices ou en vertus ; et comment la supériorité, que nous avons par l'intelligence, nous rend supérieurs par le côté des passions.

CHAPITRE IX.

Systême des habitudes dans tous les animaux, comment il peut être vicieux ; que l'homme a l'avantage de pouvoir corriger ses mauvaises habitudes.

TOut est lié dans l'animal, ses idées et ses facultés forment un systême plus ou moins parfait.

Le besoin de fuir la peine et de rechercher le plaisir veille à l'instruction de chaque sens, détermine l'ouïe, la vue, le goût et l'odorat à prendre des leçons du toucher, fait contracter à l'ame et au corps toutes les habitudes nécessaires à la conservation de l'individu, fait éclore cet instinct qui guide les bêtes, et cette raison qui éclaire l'homme lorsque les habitudes ne suffisent plus à le conduire : en un mot, il donne naissance à toutes les facultés.

J'ai fait voir que les suites d'idées que l'ame apprend à parcourir, et les suites de mouvement que le corps apprend à répéter, sont les seules causes de ces phénomenes, et que les unes et les autres varient suivant la différence des passions. Chaque passion suppose donc dans l'ame une suite d'idées qui lui est propre, et dans le corps une suite correspondante de mouvemens. Elle commande à toutes ces suites : c'est un premier mobile, qui, frappant un seul ressort,

donne le mouvement à tous ; et l'action se transmet avec plus ou moins de vivacité, à proportion que la passion est plus forte, que les idées sont plus liées, et que le corps obéit mieux aux ordres de l'ame.

Il arrive cependant du désordre dans le systême des habitudes de l'homme : mais ce n'est pas que nos actions dépendent de plusieurs principes : elles n'en ont qu'un, et ne peuvent en avoir qu'un. C'est donc parce qu'elles ne conspirent pas toutes également à notre conservation, c'est parce qu'elles ne sont pas toutes subordonnées à une même fin ; et cela a lieu lorsque nous mettons notre plaisir dans des objets contraires à notre vrai bonheur. L'unité de fin, jointe à l'unité de principe, est donc ce qui donne au systême toute la perfection possible.

Mais, parce que nos habitudes se multiplient infiniment, le systême devient si compliqué, qu'il y a difficilement entre toutes les parties un accord parfait. Les habitudes qui, à certains égards, conspirent ensemble, se nuisent à d'autres égards. Les mauvaises ne font pas tout le mal qu'on en pourroit craindre, les bonnes ne font pas tout le bien qu'on en pourroit espérer : elles se combattent mutuellement, et c'est la source des contradictions que nous éprouvons quelquefois. Le systême ne continue à se soutenir que parce que le principe est le même, et que les habitudes, qui ont pour fin la conservation de l'homme, sont encore les plus fortes.

Les habitudes des bêtes forment un systême moins compliqué, parce qu'elles sont en plus petit nombre. Elles ne supposent que peu de besoins, encore sont-ils ordinairement faciles à satisfaire. Dans chaque espece les intérêts se croisent donc rarement. Chaque individu tend à sa conservation d'une maniere simple et toujours uniforme; et, comme il a peu de combats avec les autres, il en a peu avec lui-même: car la principale source de nos contradictions intérieures, c'est la difficulté de concilier nos intérêts avec ceux de nos concitoyens.

L'avantage qu'ont les bêtes à cet égard n'est qu'apparent, puisqu'elles sont bornées à l'instinct par les mêmes causes qui mettent des bornes à leurs besoins. Pour reconnoître combien notre sort est préférable, il suffit de considérer avec quelle supériorité nous pouvons nous-mêmes régler nos pensées.

Si une passion vive agit sur une suite d'idées, dont la liaison est tournée en habitude, je conviens qu'il semble alors qu'une cause supérieure agit en nous sans nous: le corps & l'ame se conduisent par instinct, et nos pensées naissent comme des inspirations.

Mais si les passions sont foibles, si les idées sont peu liées, si nous remarquons que, pour agir plus sûrement, il en faut acquérir de nouvelles, si le corps résiste à nos desirs, dans chacun de ces cas nous re-

connoissons que c'est nous qui comparons et qui jugeons : nous allons d'une pensée à une autre avec choix, nous agissons avec réflexion; bien loin de sentir le poids d'une impulsion étrangere, nous sentons que nous déterminons nous-mêmes nos mouvemens, et c'est alors que la raison exerce son empire.

La liaison des idées est donc pour nous une source d'avantages et d'inconvéniens (1). Si on la détruisoit entiérement, il nous seroit impossible d'acquérir l'usage de nos facultés : nous ne saurions seulement pas nous servir de nos sens.

Si elle se formoit avec moins de facilité et moins de force, nous ne contracterions pas autant d'habitudes différentes, et cela seroit aussi contraire aux bonnes qu'aux mauvaises. Comme alors il y auroit en nous peu de grands vices, il y auroit aussi peu de grandes vertus; et, comme nous tomberions dans moins d'erreurs, nous serions aussi moins propres à connoître la vérité. Au lieu de nous égarer en adoptant des opinions, nous nous égarerions faute d'en avoir. Nous ne serions pas sujets à ces illusions, qui nous font quelquefois prendre le mal pour le bien : nous le serions à cette ignorance, qui empêche de discerner en général l'un de l'autre.

(1) Voy. à ce sujet l'*Art de Penser*, p. 1, ch. 5. Locke, ni personne, n'avoit connu toute l'étendue du principe de la liaison des idées.

Quels que soient donc les effets que produise cette liaison, il falloit qu'elle fût le ressort de tout ce qui est en nous : il suffit que nous en puissions prévenir les abus, ou y remédier. Or notre intérêt bien entendu nous porte à corriger nos méchantes habitudes, à entretenir ou même fortifier les bonnes, et à en acquérir de meilleures. Si nous recherchons la cause de nos égaremens, nous découvrirons comment il est possible de les éviter.

Les passions vicieuses supposent toujours quelques faux jugemens. La fausseté de l'esprit est donc la premiere habitude qu'il faut travailler à détruire.

Dans l'enfance, tous les hommes auroient naturellement l'esprit juste, s'ils ne jugeoient que des choses qui ont un rapport plus immédiat à leur conservation. Leurs besoins demandent d'eux des opérations si simples, les circonstances varient si peu à leur égard, et se répetent si souvent, que leurs erreurs doivent être rares, et que l'expérience ne peut manquer de les en retirer.

Avec l'âge, nos besoins se multiplient, les circonstances changent davantage, se combinent de mille manieres, et plusieurs nous échappent souvent. Notre esprit, incapable d'observer avec ordre toute cette variété, se perd dans une multitude de considérations.

Cependant les derniers besoins que nous nous sommes faits sont moins nécessaires à notre bonheur, et nous sommes aussi moins

difficiles sur les moyens propres à les satisfaire. La curiosité nous invite à nous instruire de mille choses qui nous sont étrangeres ; et, dans l'impuissance où nous sommes de porter de nous-mêmes des jugemens, nous consultons nos maîtres, nous jugeons d'après eux, et notre esprit commence à devenir faux.

L'âge des passions fortes arrive, c'est le tems de nos plus grands égaremens. Nous conservons nos anciennes erreurs, nous en adoptons de nouvelles : on diroit que notre plus vif intérêt est d'abuser de notre raison, et c'est alors que le systême de nos facultés est plus imparfait.

Il y a deux sortes d'erreurs ; les unes appartiennent à la pratique ; les autres à la spéculation.

Les premieres sont plus aisées à détruire, parce que l'expérience nous append souvent que les moyens que nous employons pour être heureux sont précisément ceux qui éloignent notre bonheur. Ils nous livrent à de faux biens qui passent rapidement, et qui ne laissent après eux que la douleur ou la honte.

Alors nous revenons sur nos premiers jugemens, nous révoquons en doute des maximes que nous avons reçues sans examen, nous les rejetons et nous détruisons peu-à-peu le principe de nos égaremens.

S'il y a des circonstances délicates où ce discernement soit trop difficile pour le grand nombre, la loi nous éclaire. Si la loi n'é-

puise pas tous les cas, il est des sages qui l'interpretent, et qui, communiquant leurs lumieres, répandent dans la société des connoissances qui ne permettent pas à l'honnête homme de se tromper sur ses devoirs. Personne ne peut plus confondre le vice avec la vertu; et, s'il est encore des vicieux qui veuillent s'excuser, leurs efforts mêmes prouvent qu'ils se sentent coupables.

Nous tenons davantage aux erreurs de spéculation, parce qu'il est rare que l'expérience nous les fasse reconnoître; leur source se cache dans nos premieres habitudes. Souvent, incapables d'y remonter, nous sommes comme dans un labyrinthe dont nous battons toutes les routes; et, si nous découvrons quelquefois nos méprises, nous ne pouvons presque pas comprendre comment il nous seroit possible de les éviter. Mais ces erreurs sont peu dangereuses, si elles n'influent pas dans notre conduite; et, si elles y influent, l'expérience peut encore les corriger.

Il me semble que l'éducation pourroit prévenir la plus grande partie de nos erreurs. Si, dans l'enfance, nous avons peu de besoins, si l'expérience veille alors sur nous pour nous avertir de nos fausses démarches, notre esprit conserveroit sa premiere justesse, pourvu qu'on eût soin de nous donner beaucoup de connoissances pratiques, et de les proportionner toujours aux nouveaux besoins que nous avons occasion de contracter.

Il faudroit craindre d'étouffer notre curiosité en n'y répondant pas ; mais il ne faudroit pas aspirer à la satisfaire entiérement. Quand un enfant veut savoir des choses encore hors de sa portée, les meilleures raisons ne sont pour lui que des idées vagues ; et les mauvaises, dont on ne cherche que trop souvent à le contenter, sont des préjugés dont il lui sera peut-être impossible de se défaire. Qu'il seroit sage de laisser subsister une partie de sa curiosité, de ne pas lui dire tout et de ne lui rien dire que de vrai ! Il est bien plus avantageux pour lui de desirer encore d'apprendre, que de se croire instruit lorsqu'il ne l'est pas, ou, ce qui est plus ordinaire, lorsqu'il l'est mal.

Les premiers progrès de cette éducation seroient, à la vérité, bien lents. On ne verroit pas de ces prodiges prématurés d'esprit, qui deviennent, après quelques années, des prodiges de bêtise ; mais on verroit une raison dégagée d'erreurs, et capable par conséquent de s'élever à bien des connoissances.

L'esprit de l'homme ne demande qu'à s'instruire. Quoique aride dans les commencemens, il devient bientôt fécond par l'action des sens, et il s'ouvre à l'influence de tous les objets capables de susciter en lui quelque fermentation. Si la culture ne se hâte donc pas d'étouffer les mauvaises semences, il s'épuisera pour produire des plantes peu salutaires, souvent dangereu-

ses, et qu'on n'arrachera qu'avec de grands efforts.

C'est à nous à suppléer à ce que l'éducation n'a pas fait. Pour cela, il faut de bonne heure s'étudier à diminuer notre confiance : nous y réussirons si nous nous rappelons continuellement les erreurs de pratique que notre expérience ne nous permet pas de nous cacher ; si nous considérons cette multitude d'opinions, qui, divisant les hommes, égarent le plus grand nombre, et si nous jetons sur-tout les yeux sur les méprises des plus grands génies.

On aura déja fait bien du progrès quand on sera parvenu à se méfier de ses jugemens, et il restera un moyen pour acquérir toute la justesse dont on peut être capable. A la vérité, il est long, pénible même ; mais enfin c'est le seul.

Il faut commencer par ne tenir aucun compte des connoissances qu'on a acquises, reprendre dans chaque genre et avec ordre toutes les idées qu'on doit se former, les déterminer avec précision, les analyser avec exactitude, les comparer par toutes les faces que l'analyse y fait découvrir, ne comprendre dans ses jugemens que les rapports qui en résultent de ces comparaisons : en un mot, il faut, pour ainsi dire, rapprendre à toucher, à voir, à juger ; il faut construire de nouveau le système de toutes ses habitudes. (1).

---

(1) C'est sous ce point de vue que j'ai travaillé à mon *Cours d'Etudes*, au *Traité des Sènsations*, et en général à tous mes ouvrages.

Ce n'est pas qu'un esprit juste ne se permette quelquefois de hasarder des jugemens sur des choses qu'il n'a pas encore assez examinées. Ses idées peuvent être fausses ; mais elles peuvent aussi être vraies, elles le sont même souvent : car il a ce discernement qui presse la vérité avant de l'avoir saisie. Ses vues, lors même qu'il se trompe, ont l'avantage d'être ingénieuses, parce qu'il est difficile qu'elles soient inexactes à tous égards. Il est d'ailleurs le premier à reconnoître qu'elles sont hasardées, ainsi ses erreurs ne sauroient être dangereuses, souvent même elles sont utiles.

Au reste, quand nous demandons qu'on tende à toute cette justesse, nous demandons beaucoup pour obtenir au moins ce qui est nécessaire. Notre principal objet, en travaillant aux progrès de notre raison, doit être de prévenir ou de corriger les vices de notre ame. Ce sont des connoissances pratiques qu'il nous faut, et il importe peu que nous nous égarions sur des spéculations qui ne sauroient influer dans notre conduite. Heureusement ces sortes de connoissances ne demandent pas une grande étendue d'esprit. Chaque homme a assez de lumieres pour discerner ce qui est honnête ; et, s'il en est d'aveugles à cet égard, c'est qu'ils veulent bien s'aveugler.

Il est vrai que cette connoissance ne suffit pas pour nous rendre meilleurs. La vivacité des passions, la grande liaison des idées, auxquelles chaque passion commande, et

la force des habitudes que le corps et l'ame ont contractées de concert, sont encore de grands obstacles à surmonter.

Si ce principe, qui agit quelquefois sur nous aussi tyranniquement, se cachoit au point, qu'il ne nous fût pas possible de le découvrir, nous aurions souvent bien de la peine à lui résister, et peut-être même ne le pourrions-nous pas; mais, dès que nous le connoissons, il est à moitié vaincu. Plus l'homme démêle les ressorts des passions, plus il lui est aisé de se soustraire à leur empire.

Pour corriger nos habitudes, il suffit donc de considérer comment elles s'acquierent, comment, à mesure qu'elles se multiplient, elles se combattent, s'affoiblissent et se détruisent mutuellement. Car alors nous connoîtrons les moyens propres à faire croître les bonnes et à déraciner les mauvaises.

Le moment favorable n'est pas celui où celles-ci agissent avec toute leur force; mais alors les passions tendent d'elles-mêmes à s'affoiblir, elles vont bientôt s'éteindre dans la jouissance. A la vérité elles renaîtront. Cependant voilà un intervalle où le calme regne, et où la raison peut commander. Qu'on réfléchisse alors sur le dégoût qui suit le crime pour produire le repentir qui fait notre tourment, et sur le sentiment paisible et voluptueux qui accompagne toute action honnête; qu'on se peigne vivement la considération de l'hom-

me vertueux, la honte de l'homme vicieux, qu'on se représente les récompenses et les châtimens qui leur sont destinés dans cette vie et dans l'autre. Si le plus léger mal-aise a pu faire naître nos premiers desirs, et former nos premieres habitudes, combien de motifs aussi puissans ne seront-ils pas propres à corriger nos vices?

Voilà déja une premiere atteinte portée à nos mauvaises habitudes : un second moment favorable en pourra porter de nouvelles. Ainsi peu-à-peu ces penchans se détruiront, et de meilleurs s'éleveront sur leurs ruines.

A quelques momens près, où les passions nous subjuguent, nous avons donc toujours dans notre raison et dans les ressorts même de nos habitudes de quoi vaincre nos défauts. En un mot, lorsque nous sommes méchans nous avons de quoi devenir meilleurs.

Si, dans le systême des habitudes de l'homme, il y a un désordre qui n'est pas dans celui des bêtes, il y a donc aussi de quoi rétablir l'ordre. Il ne tient qu'à nous de jouir des avantages qu'il nous offre, et de nous garantir des inconvéniens auxquels il n'entraîne que trop souvent, et c'est par-là que nous sommes infiniment supérieurs au reste des animaux.

CHAPITRE X.

De l'entendement et de la volonté, soit dans l'homme, soit dans les bêtes.

EN quoi l'entendement et la volonté des bêtes different-ils de l'entendement et de la volonté de l'homme ? Il ne sera pas difficile de répondre à cette question, si nous commençons par nous faire des idées exactes de ces mots, *entendement*, *volonté*.

Penser, dans sa signification la plus étendue, c'est avoir des sensations, donner son attention, se ressouvenir, imaginer, comparer, juger, réfléchir, se former des idées, connoître, desirer, vouloir, aimer, espérer, craindre, c'est-à-dire, que ce mot se dit de toutes les opérations de l'esprit.

Il ne signifie donc pas une maniere d'être particuliere : c'est un terme abstrait sous lequel on comprend généralement toutes les modifications de l'ame. (1).

(1) Cette *pensée substantielle*, qui n'est aucune des modifications de l'ame, *mais qui est elle-même capable de toute sorte de modifications*, et que Mallebranche a prise pour l'essence de l'esprit, (*l.* 3, *c.* 1.) n'est qu'une abstraction réalisée. Aussi ne vois-je pas comment M. de Buffon a pu croire assurer quelque chose de positif sur l'ame lorsqu'il a dit : *Elle n'a qu'une forme, puisqu'elle ne se manifeste que par une seule modification, qui est*

On fait communément deux classes de ces modifications : l'une qu'on regarde comme la faculté qui reçoit les idées, qui en juge, et qu'on nomme *entendement* ; l'autre, qu'on regarde comme un mou-

---

la pensée ; (in-4°. t. 2, p. 430 ; in-12, t. 4, p. 133) ou, comme il s'exprime quatre ou cinq pages après : *Notre ame n'a qu'une forme très-simple, très-générale, très-constante ; cette forme est la pensée.* Je ne comprends pas non plus ce qu'il ajoute : *L'ame s'unit intimement à tel objet qu'il lui plaît ; la distance, la grandeur, la figure, rien ne peut nuire à cette union lorsque l'ame la veut ; elle se fait en un instant... La volonté n'est-elle donc qu'un mouvement corporel, et la contemplation un simple attouchement ? Comment cet attouchement pourroit-il se faire sur un objet éloigné, sur un objet abstrait ? Comment pourroit-il s'opérer en un instant indivisible ? A-t-on jamais conçu du mouvement sans qu'il y eût de l'espace et du temps ? La volonté, si c'est un mouvement, n'est donc pas un mouvement matériel ; et si l'union de l'ame à son objet est un attouchement, un contact, cet attouchement ne se fait-il pas au loin ? Ce contact n'est-il pas une pénétration ?*

Ainsi, quand je pense au soleil, mon ame s'en approche par un mouvement qui n'est pas matériel ; elle s'unit à lui par un attouchement qui se fait au loin, par un contact qui est une pénétration. Ce sont là, sans doute, des mysteres, mais la métaphysique est faite pour en avoir, et elle les crée toutes les fois qu'elle prend à la lettre des expressions figurées. (Voyez à ce sujet le *Traité Systêmes.*) *L'ame s'unit à un l'objet*, signifie qu'elle y pense, qu'elle s'occupe de l'idée qu'elle en a en elle-même ; et cette explication toute vulgaire suffit pour faire évanouir ce mystere de *mouvement*, d'*attouchement*, de *contact* ; de *pénétration.*

vement de l'ame, et qu'on nomme *volonté.*

Bien des philosophes disputent sur la nature de ces deux facultés, et il leur est difficile de s'entendre, parce que, ne se doutant pas que ce ne sont que des notions abstraites, ils les prennent pour des choses très-réelles, qui existent en quelque sorte séparément dans l'ame, et qui ont chacune un caractere essentiellement différent. Les abstractions réalisées sont une source de vaines disputes et de mauvais raisonnemens (1).

Il est certain qu'il y a dans l'ame des idées, des jugemens, des réflexions; et, si c'est là ce qu'on appelle *entendement*, il y a aussi un entendement en elle.

Mais cette explication est trop simple pour paroître assez profonde aux philosophes. Ils ne sont point contens lorsqu'on se borne à dire que nous avons des organes propres à transmettre des idées, et une ame destinée à les recevoir; ils veulent encore qu'il y ait entre l'ame et les sens une faculté intelligente, qui ne soit ni l'ame, ni les sens. C'est un fantôme qui leur échappe; mais il a assez de réalité pour eux, et ils persistent dans leur opinion.

Nous ferons la même observation sur ce qu'ils appellent *volonté;* car ce ne seroit pas assez de dire que le plaisir et la peine, qui accompagnent nos sensations, déterminent les opérations de l'ame; il faut en-

---

Je l'ai prouvé, *Art de penser*, part 1, c. 8.

core une faculté motrice dont on ne sauroit donner d'idée.

L'entendement et la volonté ne sont donc que deux termes abstraits, qui partagent en deux classes les pensées ou les opérations de l'esprit. Donner son attention, se ressouvenir, imaginer, comparer, juger, réfléchir, sont des manieres de penser qui appartiennent à l'entendement : desirer, aimer, haïr, avoir des passions, craindre, espérer, sont des manieres de penser qui appartiennent à la volonté, et ces deux facultés ont une origine commune dans la sensation.

En effet, je demande ce que signifie ce langage, *l'entendement reçoit les idées*, *la volonté meut l'ame*, sinon que nous avons des sensations que nous comparons, dont nous portons des jugemens, et d'où naissent nos desirs ? (1)

---

(1) Comme les langues ont été formées d'après nos besoins, et non point d'après des systêmes métaphysiques, capables de brouiller toutes les idées, il suffiroit de les consulter pour se convaincre que les facultés de l'ame tirent leur origine de la sensation ; car on voit évidemment que les premiers noms qu'elles ont eus sont ceux mêmes qui avoient d'abord été donnés aux facultés du corps. Tels sont encore en français *attention*, *réflexion*, *compréhension*, *appréhension*, *penchant*, *inclination*, etc. En latin *cogitatio*, pensée, vient de *cogo*, *coago*, je rassemble ; parce que, lorsqu'on pense, on combine ses idées et qu'on en fait différentes collections. *Sentire*, sentir, avoir sensation, n'a d'abord été dit que du corps. Ce qui le prouve,

Une

Une conséquence de cette explication et des principes que nous avons établis dans

---

c'est que, quand on a voulu l'appliquer à l'ame on a dit *sentire animo*, sentir par l'esprit. Si, dans son origine, il avoit été dit de l'ame, on ne lui auroit jamais ajouté *animo;* mais au contraire, on l'auroit joint à *corpore;* lorsqu'on auroit voulu le transporter au corps, on auroit dit *sentire corpore*.

Sententia vient de *sentire;* par conséquent il a été dans son origine appliqué au corps, et n'a signifié que ce que nous entendons par *sentation*. Pour l'étendre à l'esprit, il a donc fallu dire *sententia animi*, sensation de l'esprit, c'est-à-dire, *pensée, idée*. Il est vrai que je ne connois point d'exemple de cette expression dans les Latins. Quintilien remarque même (*l.* 8, *c.* 5) que les anciens employoient ce mot tout seul pour *pensée*, *conception*, *jugement*. *Sententiam veteres, quod animo sensissent, vocaverunt.* C'est que du tems des anciens, dont il parle, ce mot avoit déja perdu sa premiere signification.

Il changea encore, et son usage fut plus particuliérement de signifier les pensées dont on avoit plus souvent occasion de parler, ou qui se remarquent davantage. Telles sont les maximes des sages, les décrets des juges, et certains traits qui terminent des périodes. Il signifia tout à-la-fois ce que nous entendons aujourd'hui par *sentence*, *trait*, *pointe*.

Sententia étant restreint, il fallut avoir recours à un autre mot, pour exprimer en général la *pensée*. On dit donc *sensa mentis*, ce qui prouve que *sensa* tout seul étoit la même chose que *sensa corporis*.

Peu-à-peu le sens métaphorique de ce mot prévalut. On imagina *sensus* pour le corps, et il ne fut plus nécessaire de joindre *mentis* à *sensa*.

cet ouvrage, c'est que, dans les bêtes, l'entendement et la volonté ne comprennent que les opérations dont l'ame se fait une habitude, et que dans l'homme ces facultés s'étendent à toutes les opérations auxquelles la réflexion préside.

De cette réflexion naissent les actions volontaires et libres. Les bêtes agissent comme nous sans répugnance, et c'est déja là une condition au volontaire; mais il en faut encore une autre : car *je veux* ne signifie pas seulement qu'une chose m'est agréable, il signifie encore qu'elle est l'objet de mon choix : or on ne choisit que parmi les choses dont on dispose. On ne dispose de rien quand on ne fait qu'obéir à ses habitudes, on suit seulement l'impulsion donnée par les circonstances. Le droit de choisir, la liberté n'appartient donc qu'à la réflexion. Mais les circonstances commandent les bêtes : l'homme au contraire les juge, il s'y prête, il s'y refuse, il se conduit lui-même, il veut, il est libre.

Conclusion de la seconde Partie.

Rien n'est plus admirable que la géné-

Mais *sensus* passa encore lui-même à l'esprit, et c'est sans doute ce qui donna depuis lieu à *sensatio*, dont nous avons fait *sensation. Non tamen rarò et sic locuti sunt, ut sensa sua dicerent; nam sensus corporis videbantur. Sed consuetudo jam tenuit, ut mente concepta, sensus vocaremus.* Quintilien, l. 8, c. 4.

ration des facultés des animaux. Les lois en sont simples, générales : elles sont les mêmes pour toutes les especes, et elles produisent autant de systêmes différens qu'il y a de variété dans l'organisation. Si le nombre, ou si seulement la forme des organes n'est pas la même, les besoins varient, et ils occasionnent chacun, dans le corps et dans l'ame, des opérations particulieres. Par-là chaque espece, outre les facultés et les habitudes communes à toutes, a des habitudes et des facultés qui ne sont qu'à elle.

La faculté de sentir est la premiere de toutes les facultés de l'ame, elle est même la seule origine des autres, et l'être sentant ne fait que se transformer. Il a dans les bêtes ce degré d'intelligence que nous appelons *instinct* ; et dans l'homme ce degré supérieur que nous appellons *raison*.

Le plaisir et la douleur le conduisent dans toutes ses transformations. C'est par eux que l'ame apprend à penser pour e''e et pour le coprs, et que le corps apprend à se mouvoir pour lui et pour l'ame. C'est par eux que toutes les connoissances acquises se lient les unes aux autres pour former les suites d'idées qui répondent à des besoins différens, et qui se reproduisent toutes les fois que les besoins se renouvellent. C'est par eux, en un mot, que l'animal jouit de toutes ses facultés.

Mais chaque espece a des plaisirs et des peines qui ne sont pas les plaisirs et les

peines des autres. Chacune a donc des besoins différens; chacune fait séparément les études nécessaires à sa conservation : elle a plus ou moins de besoins, plus ou moins d'habitudes, plus ou moins d'intelligences.

C'est pour l'homme que les plaisirs et les peines se multiplient davantage. Aux qualités physiques des objets, il ajoute des qualités morales, et il trouve dans les choses une infinité de rapports qui n'y sont point pour le reste des animaux. Aussi ses intérêts sont vastes, ils sont en grand nombre; il étudie tout; il se fait des besoins, des passions de toute espece, et il est supérieur aux bêtes par ses habitudes, comme par sa raison.

En effet, les bêtes, même en société, ne font que les progrès que chacune auroit faits séparément. Le commerce d'idées, que le langage d'action établit entr'elles, étant très-borné, chaque individu n'a gueres pour s'instruire que sa seule expérience. S'ils n'inventent, s'ils ne perfectionnent que jusqu'à un certain point, s'ils font tous les mêmes choses, ce n'est pas qu'ils se copient; c'est qu'étant tous jetés au même moule, ils agissent tous pour les mêmes besoins et par les mêmes moyens.

Les hommes, au contraire, ont l'avantage de pouvoir se communiquer toutes leurs pensées. Chacun apprend des autres, chacun ajoute ce qu'il tient de sa propre expérience, et il ne differe de sa maniere

d'agir que parce qu'il a commencé par copier. Ainsi, de génération en génération, l'homme accumule connoissances sur connoissances. Seul capable de discerner le vrai, de sentir le beau, il crée les arts et les sciences, et s'éleve jusqu'à la divinité, pour l'adorer et lui rendre graces des biens qu'il en a reçus.

Mais, quoique le systême de ses facultés et de ses connoissances soit sans comparaison le plus étendu de tous, il fait cependant partie de ce systême général qui enveloppe tous les êtres animés; de ce systême où toutes les facultés naissent d'une même origine, la sensation; où elles s'engendrent par un même principe, le besoin; où elles s'exercent par un même moyen, la liaison des idées. Sensation, besoin, liaison des idées: voilà donc le systême auquel il faut rapporter toutes les opérations des animaux. Si quelques-unes des vérités qu'il renferme ont été connues, personne jusqu'ici n'en a saisi l'ensemble, ni la plus grande partie des détails.

FIN DU TRAITÉ DES ANIMAUX.

LETTRE

De M. l'abbé de CONDILLAC, *à l'auteur des Lettres à un Américain.*

OUi, Monsieur, je ne puis *regarder que comme un bon office le soin qu'on prendra de me détromper* ; et, puisque vous êtes persuadé que *je ne suis point jaloux de mes opinions*, vous ne devez pas douter que je ne les abandonne, si vous me faites connoître qu'elles ne sont pas fondées. Je vous avoue que ce que vous venez d'écrire contre mon *Traité des Animaux* ne m'a point encore éclairé sur mes erreurs ; je desire de les connoître, et mon amour pour la vérité m'engage à vous communiquer des observations, afin que vous puissiez m'attaquer avec plus de succès lorsque vous critiquerez mon *Traité des Sensations*.

Quand, au lieu de peser les principes et les expressions d'un écrivain, on se contente de lire rapidement, d'en transcrire des phrases ou des pages, qu'on examine en elles-mêmes, sans égard pour ce qui précede et pour ce qui suit, on rend obscur ce qui est clair, on rend vague ce qui est précis, et on combat des fantômes qu'on a soi-même formés. Le systême le plus lié est un ouvrage décousu aux yeux du critique qui n'en saisit pas l'ensemble. I

croira le combattre lorsqu'il omettra des choses essentielles, et lors même qu'il ajoutera des expressions qui changeront entiérement la pensée de l'auteur. Il doit donc lire avec attention ; et vous, monsieur, vous le devez jusqu'au scrupule, puisque votre dessein est de faire voir que les principes que vous combattez entraînent après eux des conséquences dangereuses. Cependant vous transcrivez ainsi une de mes notes : (neuvieme partie, page 26) » S'il n'y » a point d'étendue, dira-t-on peut-être, il » n'y a point de corps : je ne dis pas qu'il » n'y a point d'étendue, je dis seulement » que nous ne l'appercevons que dans nos » sensations..... n'y eût-il point d'étendue » *ailleurs* « *que dans nos sensations : c'est apparemment ce qu'il veut dire*........ Si vous citez exactement, il est évident que je suppose de l'étendue aux sensations et à l'ame ; mais, monsieur, les lignes que vous avez omises, et le mot *ailleurs*, que vous avez ajouté et interprété, changent entiérement ma pensée. C'est ainsi que (page 75) vous jetez du ridicule sur une transition que vous m'attribuez. 1°. Vous ne copiez pas exactement mon texte, et cependant vous accompagnez votre citation de guillemets. 2°. Il me paroît fort étonnant que vous tiriez du milieu d'un chapitre une phrase que vous donnez pour transition au sujet de ce chapitre même.

En vérité, monsieur, la forme que vous faites prendre à mes principes les déguise

tout-à-fait, et il n'est point de lecteur intelligent qui ne puisse s'appercevoir que ce n'est pas moi que vous combattez. *Vous prétendez*, m'objectez-vous, (page 30) *que je vois les trois dimensions dans les façons d'être de mon ame, dans les modes, par lesquels elle se sent exister. Elles y sont donc, au moins, si elles ne sont nulle part ailleurs.* Je réponds, monsieur, qu'à la précision que je tâche de donner à mes principes, vous substituez un *vague* très-favorable aux conséquences que vous en voulez tirer. Si je dis que nos sensations nous donnent une idée de l'étendue, c'est uniquement lorsque, les rapportant au-dehors, nous les prenons pour les qualités des objets. Mais j'ai prouvé bien des fois qu'elles ne donnent point cette idée, lorsque nous les considérons comme maniere d'être de notre ame. Faites-moi la grace de conclure d'après ce que je dis : il ne tiendroit qu'à vous de prouver que tous les philosophes sont des matérialistes. *Vous prétendez*, leur diriez-vous, *que les couleurs sont des modes de notre ame. Or vous ne pouvez pas disconvenir qu'on ne voie de l'étendue lorsqu'on voit des couleurs. Donc l'ame a des modes étendus ; donc elle est étendue elle-même.*

M. *l'abbé de Condillac*, dites-vous, (page 36) *est fondé dans le reproche qu'il fait à M. de Buffon, de donner à la machine une qualité essentielle aux esprits, la sensibilité : et M. de B. auroit également droit de reprendre son censeur, sur ce que celui-ci accorde à l'ame ce qui*

convient uniquement à la machine ; je veux dire les trois dimensions..... Cependant cette contrariété de sentimens prouveroit que l'abbé de Condillac n'a pas tiré du quatrieme volume de l'Histoire Naturelle l'idée de son Traité des Sensations. Quelle preuve ! Est-ce donc sérieusement que vous parlez ? Non, car vous ajoutez : *Une conformité de penser de la part de ces deux auteurs, dans un point qu'on peut regarder comme l'essentiel du Traité des Sensations, m'a fait quelque peine ; c'est lorsque l'un et l'autre entreprennent d'expliquer la maniere dont nous formons l'idée de l'étendue.*

Vous croyez donc avoir lu cette explication dans M. de B. l'avoir lue telle que je la donne, et cela vous fait quelque peine. Consolez-vous, monsieur, vous ne l'avez pas lue, et vous confondez deux choses bien différentes. Bien loin d'entreprendre d'expliquer comment nous formons par le toucher l'idée de l'étendue, M. de B. suppose que l'odorat et la vue la donnent naturellement. Il croit qu'un animal qui vient de naître peut juger à l'odorat seul de la nourriture et du lieu où elle est ; qu'un homme qui ouvre les yeux, avant d'avoir rien touché, discerne la voûte céleste, la verdure des prés, le crystal des eaux et mille objets divers ; et que, prenant toutes ces choses pour des parties de lui-même, il ne reconnoît ce qui appartient en effet à son corps, qu'autant que ce que sa main touche rend *sentiment pour sentiment*. J'applaudis avec vous à cette expression, et je

conviens que j'ai dit la même chose en d'autres termes (1). Mais faire voir à quel signe nous reconnoissons les parties de notre corps, est-ce expliquer comment nous formons l'idée de l'étendue ? est-ce se rencontrer sur ce qui fait le point essentiel du Traité des Sentations ?

On sera étonné quand on comparera le peu d'attention que vous donnez à une lecture, avec l'importance des décisions que vous hasardez. Votre négligence est telle, qu'il vous arrive quelquefois de ne juger que sur le matériel des mots. J'en donnerai deux exemples.

J'ai dit : *Il y a en quelque sorte deux moi dans chaque homme ;* et vous remarquez : (pag. 84) *Ceci n'est qu'une foible imitation de l'homme double de M. de Buffon.* Cela est vrai, si vous vous arrêtez aux mots ; mais, si vous allez jusqu'aux idées, vous trouverez deux pensées bien différentes.

J'ai dit encore que *le perroquet n'entend pas notre langage d'action, parce que sa conformation extérieure ne ressemble point à la nôtre.* Vous avez lu quelque part dans l'Histoire Naturelle le mot de *conformation ;* et vous dites : (pag. 82) *Voilà une des raisons de M. de Buffon.*

Il y a encore, monsieur, un autre défaut dans votre maniere de critiquer, c'est qu'au lieu de considérer un raisonnement

---

(1) Et je crois plus exactement ; car rendre sentiment pour sentiment peut se dire de deux personnes.

tout entier, il semble quelquefois que vous aimiez à vous arrêter sur chaque proposition, et vous vous pressez de conclure avant que les principes soient entiérement développés. C'et le vrai secret de trouver des contradictions où il n'y en a pas. A peine, par exemple, avez-vous commencé la lecture du chapitre où j'explique comment l'homme acquiert la connoissance des principes de la morale, que vous vous hâtez de conclure : *Ainsi point de loi naturelle.* Mais, comme vous êtes de bonne foi, vous rapportez mon raisonnement jusqu'à sa conclusion, qui est, qu'*il y a une loi naturelle ; que Dieu seul est le principe d'où elle émane ; qu'elle étoit en lui avant qu'il créât l'homme ; que c'est elle qu'il a consultée lorsqu'il nous a formés ; et que c'est à elle qu'il a voulu nous assujettir.*

L'analogie m'a conduit à reconnoître une ame dans les bêtes. Ce sentiment vous choque ; et, pour le combattre, vous dites que je ne saurois prouver que cette ame differe essentiellement de celle de l'homme. Avant que de vous répondre, je citerai un passage des Mémoires de Trévoux. Il déterminera l'état de la question.

L'Auteur, c'est de moi dont on parle, *dit par-tout qu'il ne sait rien de la nature des êtres.... Ce qui n'empêche pas d'assurer que la bête et l'homme different par leur essence..... On peut donc demander comment ces choses se concilient, et voici notre pensée à cet égard. L'auteur entend sans doute qu'il n'a sur les*

natures et sur les essences aucune connoissance parfaite, complete, intuitive ; qu'il ne juge d'elle que par leurs opérations, leurs facultes, leurs rapports : ce qui s'appelle juger à posteriori, *remonter des effets à la cause, trouver le principe par les conséquences : espece de lumiere qui autorise à dire qu'on sait quelque chose de la nature des êtres, quoique, dans le sens expliqué plus haut, il ne soit pas moins vrai qu'on n'a aucunes connoissances sur ce point.* 1755. Déc. pag. 2933. Vous voyez, monsieur, qu'il dépendoit du journaliste de me laisser en contradiction avec moi-même. Mais son procédé n'en est que plus honnête : on voit en lui un homme d'esprit qui saisit tout un systême, et qui ne s'arrête pas sur un mot. Ce savant journaliste a encore suppléé à d'autres omissions de ma part ; je les adopte toutes, et je suis charmé d'avoir cette occasion de lui témoigner ma reconnoissance.

Exigez-vous de moi, monsieur, que je montre la différence de l'ame des bêtes, en la considérant dans son principe ? Vous me demandez l'impossible. Exigez-vous que je la démontre, en remontant des effets à la cause, en cherchant le principe dans les conséquences ? Je l'ai fait. Mais, direz-vous, *plus ou moins de besoins, plus ou moins de moyens de multiplier les combinaisons d'idées, un corps humain, un corps animal, tout cela est accidentel à la nature des esprits ; l'auteur en conviendra avec nous.* Je ne suis pas bien sûr de l'idée que vous

attachez au mot *accidentel*. Tout ce dont je conviens, c'est qu'il ne paroît pas y avoir de rapport essentiel entre la nature des esprits et ces besoins, ces moyens de multiplier les idées, etc. mais il y a au moins des rapports de convenance. Ce n'est pas sans raison, et encore moins contre toute raison, que Dieu unit deux substances. Il consulte sans doute la nature de l'une et de l'autre. Il ne bornera pas dans le corps d'une bête une ame, qui, par son essence, seroit capable de toutes nos facultés; et il ne donnera pas à un homme une ame, dont l'essence ne renfermeroit pas le germe de toutes les facultés, au développement desquelles notre corps peut donner occasion. Ainsi, puisque les corps different essentiellement, je suis en droit de conclure que les ames different par leur nature.

N'inférez point de-là, comme vous faites, que l'ame d'un imbécille seroit différente par sa nature de celle d'un homme sensé. Il ne seroit pas bien à vous de me faire une difficulté à laquelle vous savez ce que je dois répondre. Persuadé que toute substance spirituelle est naturellement capable de connoître et d'adorer Dieu, vous remarquez avec raison que l'exemple des insensés ne prouve rien contre vous, parce qu'*il annonce plutôt un désordre dans la nature, dont Dieu n'est point l'auteur, qu'un plan particulier choisi par sa sagesse*. Huitieme partie, pag. 151.

Je serois trop long, monsieur, si je voulois faire voir toutes les négligences qui vous échappent; mais, si c'est par les conséquences que vous voulez combattre le Traité des Sensations, je vous prie de l'étudier mieux que vous n'avez fait. Tout ce que vous dites, dans ce que vous venez d'écrire contre moi, paroît prouver que vous n'avez pas apporté assez de soin pour pénétrer dans ma pensée; et je crois que les méprises où je fais voir que vous êtes tombé me dispensent d'entrer dans de plus grands détails. Mais je ne veux pas finir sans vous indiquer une voie courte pour me combattre, une voie dont j'ai toujours fait usage quand j'ai voulu détruire des systêmes. Bornez-vous à l'examen des principes d'où je pars: ne croyez pas les renverser en disant qu'ils sont *singuliers*, *inouis*, *bizarres*: faites voir qu'ils sont faux, ou du moins inintelligibles. Alors je serai le premier à les abandonner: mais, s'ils sont vrais, adoptez-les vous-même, et soyez persuadé qu'il n'en pourra rien résulter de dangereux pour la religion. La vérité ne sauroit être contraire à la vérité; et, lorsque l'erreur paroît naître d'un bon principe, c'est que nous raisonnons mal. Tant que vous ne fonderez vos critiques que sur des conséquences, vous multiplierez les questions sans rien résoudre, et vous laisserez subsister les principes. Je dis plus: vous entrez mal dans les intérêts de la religion, lorsque votre zele vous fait

chercher des conséquences odieuses jusques dans les ouvrages de ceux qui la respectent et qui la défendent ; car de quoi s'agit-il entre vous et moi ? Du systême de Locke, c'est-à-dire, d'une opinion au moins fort accréditée. Or, je demande qui de nous deux tient la conduite la plus sage ? Est-ce vous, qui, laissant subsister les principes de ce philosophe qui n'a pas toujours été conséquent, entreprenez de faire voir qu'ils menent au matérialisme ? Ou moi, qui, comme vous le reconnoissez, ne *suis passionné pour Locke que parce que je crois rendre un service important à la religion en lui conservant la philosophie de cet Anglais, en l'expliquant de maniere que les matérialistes n'en puissent abuser ?* Je loue votre zele ; mais un zele éclairé ne doit pas voir du danger où il n'y en a pas. Croyez-vous pouvoir faire une injustice aux ouvrages d'un écrivain sans en faire à sa personne ? Je vous invite donc, monsieur, à être plus réservé et plus sûr dans vos critiques. Vous le devez à la religion, à ceux dont vous combattez les sentimens, et à vous plus qu'à personne ; car votre réputation en dépend.

Au reste, je ne me suis fait un devoir de vous répondre, que parce que la religion y est intéressée. Dans tout autre cas j'aurois attendu sans impatience que le public eût jugé entre vous et moi. Si vous montrez le faux de mon systême, je n'aurai

rien de plus pressé que de le désavouer; mais, si vous continuez d'être peu exact, je compte, monsieur, que vous ne vous prévaudrez pas de mon silence.

Je suis, monsieur, etc.

LA LOGIQUE,

OU

LES PREMIERS DÉVELOPPEMENS

DE L'ART DE PENSER.

LA LOGIQUE,

OU

LES PREMIERS DÉVELOPPEMENS DE L'ART DE PENSER.

OBJET DE CET OUVRAGE.

IL étoit naturel aux hommes de suppléer à la foiblesse de leurs bras par les moyens que la nature avoit mis à leur portée ; et ils ont été mécaniciens avant de chercher à l'être. C'est ainsi qu'ils ont été logiciens : ils ont pensé avant de chercher comment on pense. Il falloit même qu'il s'écoulât des siecles pour faire soupçonner que la pensée peut être assujettie à des lois ; et aujourd'hui le plus grand nombre pense encore sans former de pareils soupçons.

Cependant un heureux instinct, qu'on nommoit *talent*, c'est-à-dire, une maniere de voir plus sûre et mieux sentie, guidoit à leur insu les meilleurs esprits. Leurs écrits devenoient des modeles ; et on chercha dans ces écrits par quel artifice, inconnu même à eux, ils produisoient le plaisir et la lumiere. Plus ils étonnoient,

plus on imagina qu'ils avoient des moyens extraordinaires; et l'on chercha ces moyens extraordinaires quand on auroit dû n'en chercher que de simples. On crut donc bientôt avoir deviné les hommes de génie. Mais on ne les devine pas facilement : leur secret est d'autant mieux gardé, qu'il n'est pas toujours en leur pouvoir de le révéler.

On a donc cherché les lois de l'art de penser où elles n'étoient pas ; et c'est là vraisemblablement que nous les chercherions nous-mêmes, si nous avions à commencer cette recherche. Mais, en les cherchant où ils ne sont pas, on nous a montré où elles sont ; et nous pouvons nous flatter de les trouver, si nous savons mieux observer qu'on n'a fait.

Or, comme l'art de mouvoir de grandes masses a ses lois dans les facultés du corps, et dans les léviers dont nos bras ont appris à se servir, l'art de penser a les siennes dans les facultés de l'ame, et dans les léviers dont notre esprit a également appris à se servir. Il faut donc observer ces facultés et ces léviers.

Certainement un homme n'imagineroit pas d'établir des définitions, des axiomes, des principes, s'il vouloit, pour la premiere fois, faire quelque usage des facultés de son corps. Il ne le peut pas. Il est forcé de commencer par se servir de ses bras : il lui est naturel de s'en servir. Il lui est également naturel de s'aider de

tout ce qu'il sent pouvoir lui être de quelque secours, et il se fait bientôt un lévier d'un bâton. L'usage augmente ses forces : l'expérience, qui lui fait remarquer pourquoi il a mal fait, comment il peut mieux faire, développe peu-à-peu toutes les facultés de son corps, et il s'instruit.

C'est ainsi que la nature nous force de commencer, lorsque, pour la premiere fois, nous faisons quelque usage des facultés de notre esprit. C'est elle qui les regle seule, comme elle a d'abord réglé seule les facultés du corps; et, si dans la suite nous sommes capables de les conduire nous-mêmes, ce n'est qu'autant que nous continuons comme elle a fait commencer, et nous devons nos progrès aux premieres leçons qu'elles nous a données. Nous ne commencerons donc pas cette *Logique* par des définitions, des axiomes, des principes : nous commencerons par observer les leçons que la nature nous donne.

Dans la premiere Partie, nous verrons que l'analyse est une méthode que nous avons apprise de la nature même; et nous appliquerons, d'après cette méthode, l'origine et la génération, soit des idées, soit des facultés de l'ame. Dans la seconde, nous considérerons l'analyse dans ses moyens et dans ses effets, et l'art de raisonner sera réduit à une langue bien faite.

Cette Logique ne ressemble à aucune de celles qu'on a faites jusques à présent. Mais la maniere neuve dont elle est traitée ne doit pas être son seul avantage ; il faut encore qu'elle soit la plus simple, la plus facile et la plus lumineuse.

PREMIERE PARTIE.

Comment la nature même nous enseigne l'analyse, et comment, d'après cette méthode, on explique l'origine et la génération, soit des idées, soit des facultés de l'ame.

CHAPITRE PREMIER.

Comment la nature donne les premieres leçons de l'art de penser.

NOs sens sont les premieres facultés que nous remarquons. C'est par eux seuls que les impressions des objets viennent jusqu'à l'ame. Si nous avions été privés de la vue, nous ne connoîtrions ni la lumiere, ni les couleurs : si nous avions été privés de l'ouïe, nous n'aurions aucune connoissance des sons : en un mot, si nous n'avions jamais eu aucun sens, nous ne connoîtrions aucun des objets de la nature.

Mais, pour connoître ces objets, suffit-il d'avoir des sens ? Non sans doute ; car les mêmes sens nous sont communs à tous, et cependant nous n'avons pas les mêmes connoissances. Cette inégalité ne peut pro-

venir que de ce que nous ne savons pas tous faire également de nos sens l'usage pour lequel ils nous ont été donnés. Si je n'apprends pas à les régler, j'acquerrai moins de connoissances qu'un autre, par la même raison qu'on ne danse bien, qu'autant qu'on apprend à régler ses pas. Tout s'apprend, et il y a un art pour conduire les facultés de l'esprit, comme il y en a un pour conduire les facultés du corps. Mais on n'apprend à conduire celles-ci, que parce qu'on les connoît : il faut donc connoître celles-là pour apprendre à les conduire.

Les sens ne sont que la cause occasionnelle des impressions que les objets font sur nous. C'est l'ame qui sent ; c'est à elle seule que les sensations appartiennent ; et sentir est la premiere faculté que nous remarquons en elle. Cette faculté se distingue en cinq especes, parce que nous avons cinq especes de sensations. L'ame sent par la vue, par l'ouïe, par l'odorat, par le goût, et principalement par le toucher.

Dès que l'ame ne sent que par les organes du corps, il est évident que nous apprendrons à conduire avec regles la faculté de sentir de notre ame, si nous apprenons à conduire avec regles nos organes sur les objets que nous voulons étudier.

Mais comment apprendre à bien conduire ses sens ? En faisant ce que nous avons fait lorsque nous les avons bien conduits.

duits. Il n'y a personne à qui il ne soit arrivé de les bien conduire, quelquefois au moins. C'est une chose sur laquelle les besoins et l'expérience nous instruisent promptement : les enfans en sont la preuve. Ils acquierent des connoissances sans notre secours ; ils en acquierent malgré les obstacles que nous mettons au développement de leurs facultés. Ils ont donc un art pour en acquérir. Il est vrai qu'ils en suivent les regles à leur insu ; mais ils les suivent. Il ne faut donc que leur faire remarquer ce qu'ils font quelquefois, pour leur apprendre à le faire toujours ; et il se trouvera que nous ne leur apprendrons que ce qu'ils savoient faire. Comme ils ont commencé seuls à développer leurs facultés, ils sentiront qu'ils les peuvent développer encore, s'ils font, pour achever ce développement, ce qu'ils ont fait pour le commencer. Ils le sentiront d'autant plus, qu'ayant commencé avant d'avoir rien appris, ils ont bien commencé, parce que c'est la nature qui commençoit pour eux.

C'est la nature, c'est-à-dire, nos facultés déterminées par nos besoins : car, les besoins et les facultés sont proprement ce que nous nommons la nature de chaque animal ; et par-là nous ne voulons dire autre chose, sinon, qu'un animal est né avec tels besoins et telles facultés. Mais, parce que ces besoins et ces facultés dépendent de l'organisation, et varient comme elle, c'est une conséquence que

par la nature nous entendions la confirmation des organes : et en effet, c'est-là ce qu'elle est dans son principe.

Les animaux qui s'élevent dans les airs, ceux qui ne vont que terre à terre, ceux qui vivent dans les eaux, sont autant d'especes qui, étant conformées différemment, ont chacune des besoins et des facultés qui ne sont qu'à elles, ou, ce qui est la même chose, ont chacune leur nature.

C'est cette nature qui commence ; et elle commence toujours bien, parce qu'elle commence seule. L'intelligence qui l'a créée l'a voulu ; elle lui a tout donné pour bien commencer. Il falloit que chaque animal pût veiller de bonne heure à sa conservation : il ne pouvoit donc s'instruire trop promptement, et les leçons de la nature devoient être aussi promptes que sûres.

Un enfant n'apprend que parce qu'il sent le besoin de s'instruire. Il a, par exemple, un intérêt à connoître sa nourrice, et il la connoît bientôt : il la démêle entre plusieurs personnes ; il ne la confond avec aucune ; et connoître n'est que cela. En effet, nous n'acquérons des connoissances qu'à proportion que nous démêlons une plus grande quantité de choses, et que nous remarquons mieux les qualités qui les distinguent : nos connoissances commencent au premier objet que nous avons appris à démêler.

Celles qu'un enfant a de sa nourrice ou

de toute autre chose ne sont encore pour lui que des qualités sensibles. Il ne les a donc acquises que par la maniere dont il a conduit ses sens. Un besoin pressant peut lui faire porter un faux jugement, parce qu'il le fait juger à la hâte ; mais l'erreur ne peut être que momentanée. Trompé dans son attente, il sent bientôt la nécessité de juger une seconde fois, et il juge mieux : l'expérience, qui veille sur lui, corrige ses méprises. Croit-il voir sa nourrice, parce qu'il apperçoit dans l'éloignement une personne qui lui ressemble ? Son erreur ne dure pas. Si un premier coup-d'œil l'a trompé, un second le détrompe, et il la cherche des yeux.

Ainsi, les sens détruisent souvent eux-mêmes les erreurs où ils nous ont fait tomber : c'est que, si une premiere observation ne répond pas au besoin pour lequel nous l'avons faite, nous sommes avertis par-là que nous avons mal observé, et nous sentons la nécessité d'observer de nouveau. Ces avertissemens ne nous manquent jamais, lorsque les choses sur lesquelles nous nous trompons nous sont absolument nécessaires : car, dans la jouissance, la douleur vient à la suite d'un jugement faux, comme le plaisir vient à la suite d'un jugement vrai. Le plaisir et la douleur, voilà donc nos premiers maîtres : ils nous éclairent, parce qu'ils nous avertissent si nous jugeons bien ou si nous jugeons mal ; et c'est pourquoi, dans l'en-

fance, nous faisons sans secours des progrès qui paroissent aussi rapides qu'étonnans.

Un art de raisonner nous seroit donc tout-à-fait inutile, s'il ne nous falloit jamais juger que des choses qui se rapportent aux besoins de premiere nécessité. Nous raisonnerions naturellement bien, parce que nous réglerions nos jugemens sur les avertissemens de la nature. Mais à peine nous commençons à sortir de l'enfance, que nous portons déja une multitude de jugemens, sur lesquels la nature ne nous avertit plus. Au contraire, il semble que le plaisir accompagne les jugemens faux comme les jugemens vrais, et nous nous trompons avec confiance : c'est que dans ces occasions la curiosité est notre unique besoin, et que la curiosité ignorante se contente de tout. Elle jouit de ses erreurs avec une sorte de plaisir : elle s'y attache souvent avec opiniâtreté, prenant un mot qui ne signifie rien pour une réponse, et n'étant pas capable de reconnoître que cette réponse n'est qu'un mot. Alors nos erreurs sont durables. Si, comme il n'est que trop ordinaire, nous avons jugé des choses qui ne sont pas à notre portée, l'expérience ne sauroit nous détromper ; et, si nous avons jugé des autres avec précipitation, elle ne nous détrompe pas davantage, parce que notre prévention ne nous permet pas de la consulter.

Les erreurs commencent donc lorsque la nature cesse de nous avertir de nos méprises ; c'est-à-dire, lorsque, jugeant des choses qui ont peu de rapport aux besoins de premiere nécessité, nous ne savons pas éprouver nos jugemens pour reconnoître s'ils sont vrais ou s'ils sont faux. (*Cours d'étude*, *His. anc. liv.* 3, *chap.* 3.) (1)

---

(1) Pour apprendre un art mécanique, il ne suffit pas d'en concevoir la théorie, il en faut acquérir la pratique : car la théorie n'est que la connoissance des regles ; et l'on n'est pas mécanicien par cette seule connoissance ; on ne l'est que par l'habitude d'opérer. Cette habitude une fois acquise, les regles deviennent inutiles ; on n'a plus besoin d'y penser, et on fait bien, en quelque sorte, naturellement.

C'est ainsi qu'il faut apprendre l'art de raisonner. Il ne suffit pas de concevoir cette Logique : si l'on ne se fait pas une habitude de la méthode qu'elle enseigne, et si cette habitude n'est pas telle, qu'on puisse raisonner bien sans avoir besoin de penser aux regles, on n'aura pas la pratique de l'art de raisonner ; on n'en aura que la théorie.

Cette habitude, comme toutes les autres, ne peut se contracter que par un long exercice. Il faut donc s'exercer sur beaucoup d'objets. J'indique ici les lectures qu'il faudra faire à cet effet, et je les indiquerai ailleurs de la même maniere. Mais, parce qu'on acquiert la pratique d'un art d'autant plus facilement, qu'on en conçoit mieux la théorie, on fera bien de ne faire les lectures auxquelles je renvoie, que lorsqu'on aura saisi l'esprit de cette Logique ; ce qui demande qu'on la lise au moins une fois.

Mais enfin, puisqu'il y a des choses dont nous jugeons bien, même dès l'enfance, il n'y a qu'à observer comment nous nous sommes conduits pour en juger, et nous saurons comment nous devons nous conduire pour juger des autres. Il suffira de continuer comme la nature nous a fait commencer ; c'est-à-dire, d'observer, et de mettre nos jugemens à l'épreuve de l'observation et de l'expérience.

C'est ce que nous avons tous fait dans notre premiere enfance ; et, si nous pouvions nous rappeler cet âge, nos premieres études nous mettroient sur la voie pour en faire d'autres avec fruit. Alors chacun de nous faisoit des découvertes, qu'il ne devoit qu'à ses observations et à son expérience ; et nous en ferions encore aujourd'hui, si nous savions suivre le chemin que la nature nous avoit ouvert.

Il ne s'agit doñc pas d'imaginer nous-mêmes un systême pour savoir comment nous devons acquérir des connoissances : gardons-nous-en bien. La nature a fait ce systême elle-même ; elle pouvoit seule le faire : elle l'a bien fait, et il ne nous reste qu'à observer ce qu'elle nous apprend.

Quand on aura saisi l'esprit de cette Logique, on la recommencera ; et, à mesure qu'on avancera, on fera les lectures que j'indique. J'ose promettre à ceux qui l'étudieront ainsi, qu'ils acquerront pour toutes leurs lectures une facilité dont ils seront étonnés : j'en ai l'expérience.

Il semble que, pour étudier la nature, il faudroit observer dans les enfans les premiers développemens de nos facultés, ou se rappeler ce qui nous est arrivé à nous-mêmes. L'un et l'autre sont difficiles. Nous serions souvent réduits à la nécessité de faire des suppositions. Mais des suppositions auroient l'inconvénient de paroître quelquefois gratuites, et d'autres fois d'exiger qu'on se mît dans des situations où tout le monde ne sauroit pas se placer. Il suffit d'avoir remarqué que les enfans n'acquierent de vraies connoissances que parce que, n'observant que des choses relatives aux besoins les plus urgens, ils ne se trompent pas; ou que, s'ils se trompent, ils sont aussi-tôt avertis de leurs méprises. Bornons-nous à rechercher comment aujourd'hui nous nous conduisons nous-mêmes, lorsque nous acquérons des connoissances. Si nous pouvons nous assurer de quelques-unes, et de la maniere dont nous les avons acquises, nous saurons comment nous en pouvons acquérir d'autres.

CHAPITRE II.

Que l'analyse est l'unique méthode pour acquérir des connoissances. Comment nous l'apprenons de la nature même.

JE suppose un château qui domine sur une campagne vaste, abondante, où la nature s'est plue à répandre la variété, et où l'art a su profiter des situations pour les varier et embellir encore. Nous arrivons dans ce château pendant la nuit. Le lendemain, les fenêtres s'ouvrent au moment où le soleil commence à dorer l'horison, et elles se referment aussi-tôt.

Quoique cette campagne ne se soit montrée à nous qu'un instant, il est certain que nous avons vu tout ce qu'elle renferme. Dans un second instant nous n'aurions fait que recevoir les mêmes impressions que les objets ont faites sur nous dans le premier. Il en seroit de même dans un troisieme. Par conséquent, si l'on n'avoit pas refermé les fenêtres, nous n'aurions continué de voir que ce que nous avions d'abord vu.

Mais ce premier instant ne suffit pas pour nous faire connoître cette campagne, c'est-à-dire, pour nous faire démêler les objets qu'elle renferme : c'est pourquoi, lorsque les fenêtres se sont refermées, aucun de nous n'auroit pu rendre compte

de ce qu'il a vu. Voilà comment on peut voir beaucoup de choses, et ne rien apprendre.

Enfin les fenêtres se r'ouvrent pour ne plus se refermer, tant que le soleil sera sur l'horison, et nous revoyons long-tems tout ce que nous avons d'abord vu. Mais si, semblables à des hommes en extase, nous continuons, comme au premier instant, de voir à-la-fois cette multitude d'objets différens, nous n'en saurons pas plus lorsque la nuit surviendra, que nous n'en savions lorsque les fenêtres qui venoient de s'ouvrir se sont tout-à-coup refermées.

Pour avoir une connoissance de cette campagne, il ne suffit donc pas de la voir toute à-la-fois; il en faut voir chaque partie l'une après l'autre; et, au lieu de tout embrasser d'un coup-d'œil, il faut arrêter ses regards successivement d'un objet sur un objet. Voilà ce que la nature nous apprend à tous. Si elle nous a donné la faculté de voir une multitude de choses à-la-fois, elle nous a donné aussi la faculté de n'en regarder qu'une, c'est-à-dire, de diriger nos yeux sur une seule; et c'est à cette faculté, qui est une suite de notre organisation, que nous devons toutes les connoissances que nous acquérons par la vue.

Cette faculté nous est commune à tous. Cependant, si dans la suite nous voulons parler de cette campagne, on remarquera

que nous ne la connoissons pas tous également bien. Quelques-uns feront des tableaux plus ou moins vrais, où l'on retrouvera beaucoup de choses comme elles sont en effet ; tandis que d'autres, brouillant tout, feront des tableaux où il ne sera pas possible de rien reconnoître. Chacun de nous néanmoins a vu les mêmes objets; mais les regards des uns étoient conduits comme au hasard, et ceux des autres se dirigeoient avec un certain ordre.

Or, quel est cet ordre ? La nature l'indique elle-même ; c'est celui dans lequel elle offre les objets. Il y en a qui appellent plus particuliérement les regards ; ils sont plus frappans ; ils dominent ; et tous les autres semblent s'arranger autour d'eux pour eux. Voilà ceux qu'on observe d'abord ; et, quand on a remarqué leur situation respective, les autres se mettent dans les intervalles, chacun à leur place.

On commence donc par les objets principaux : on les observe successivement, et on les compare, pour juger des rapports où ils sont. Quand, par ce moyen, on a leur situation respective, on observe successivement tous ceux qui remplissent les intervalles, on les compare chacun avec l'objet principal le plus prochain, et on en détermine la position.

Alors on démêle tous les objets dont on a saisi la forme et la situation, et on les embrasse d'un seul regard. L'ordre qui est entre eux dans notre esprit n'est donc plus

successif ; il est simultané. C'est celui-là même dans lequel ils existent, et nous les voyons tous à-la-fois d'une maniere distincte.

Ce sont là des connoissances que nous devons uniquement à l'art avec lequel nous avons dirigé nos regards. Nous ne les avons acquises que l'une après l'autre : mais, une fois acquises, elles sont toutes en même tems présentes à l'esprit, comme les objets qu'elles nous retracent sont tous présens à l'œil qui les voit.

Il en est donc de l'esprit comme de l'œil : il voit à-la-fois une multitude de choses ; et il ne faut pas s'en étonner, puisque c'est à l'ame qu'appartiennent toutes les sensations de la vue.

Cette vue de l'esprit s'étend comme la vue du corps : si l'on est bien organisé, il ne faut à l'une et à l'autre que de l'exercice, et on ne sauroit en quelque sorte circonscrire l'espace qu'elles embrassent. En effet, un esprit exercé voit, dans un sujet qu'il médite, une multitude de rapports que nous n'appercevons pas ; comme les yeux exercés d'un grand peintre démêlent en un moment, dans un paysage, une multitude de choses que nous voyons avec lui, et qui cependant nous échappent.

Nous pouvons, en nous transportant de château en château, étudier de nouvelles campagnes, et nous les retracer comme la premiere. Alors il nous arrivera, ou de donner la préférence à quelqu'une, ou de

trouver qu'elles ont chacune leur agrément. Mais nous n'en jugeons que parce que nous les comparons : nous ne les comparons que parce que nous nous les retraçons toutes en même tems. L'esprit voit donc plus que l'œil ne peut voir.

Si maintenant nous réfléchissons sur la maniere dont nous acquérons des connoissances par la vue, nous remarquerons qu'un objet fort composé, tel qu'une vaste campagne, se décompose en quelque sorte, puisque nous ne le connoissons que lorsque ses parties sont venues, l'une après l'autre, s'arranger avec ordre dans l'esprit.

Nous avons vu dans quel ordre se fait cette décomposition. Les principaux objets viennent d'abord se placer dans l'esprit ; les autres y viennent ensuite, et s'y arrangent suivant les rapports où ils sont avec les premiers. Nous ne faisons cette décomposition que parce qu'un instant ne nous suffit pas pour étudier tous ces objets. Mais nous ne décomposons que pour recomposer ; et, lorsque les connoissances sont acquises, les choses, au lieu d'être successives, ont dans l'esprit le même ordre simultané qu'elles ont au-dehors. C'est dans cet ordre simultané que consiste la connoissance que nous en avons : car, si nous ne pouvions nous les retracer ensemble, nous ne pourrions jamais juger des rapports où elles sont entre elles, et nous les connoîtrions mal.

Analyser n'est donc autre chose qu'observer dans un ordre successif les qualités d'un objet, afin de leur donner dans l'esprit l'ordre simultané dans lequel elles existent. C'est ce que la nature nous fait faire à tous. L'analyse, qu'on croit n'être connue que des philosophes, est donc connue de tout le monde, et je n'ai rien appris au lecteur; je lui ai seulement fait remarquer ce qu'il fait continuellement.

Quoique d'un coup-d'œil je démêle une multitude d'objets dans une campagne que j'ai étudiée, cependant la vue n'est jamais plus distincte que lorsqu'elle se circonscrit elle-même, et que nous ne regardons qu'un petit nombre d'objets à-la-fois: nous en discernons toujours moins que nous n'en voyons.

Il en est de même de la vue de l'esprit. J'ai à-la-fois présentes un grand nombre de connoissances qui me sont devenues familieres: je les vois toutes, mais je ne les démêle pas également. Pour voir d'une maniere distincte tout ce qui s'offre à-la-fois dans mon esprit, il faut que je décompose comme j'ai décomposé ce qui s'offroit à mes yeux; il faut que j'analyse ma pensée.

Cette analyse ne se fait pas autrement que celle des objets extérieurs. On décompose de même: on se retrace les parties de sa pensée dans un ordre successif, pour les rétablir dans un ordre simultané: on fait cette composition et cette décomposition

en se conformant aux rapports qui sont entre les choses, comme principales et comme subordonnées; et, parce qu'on n'analyseroit pas une campagne, si la vue ne l'embrassoit pas toute entiere, on n'analyeroit pas sa pensée, si l'esprit ne l'embrassoit pas toute entiere également. Dans l'un et l'autre cas, il faut voir à-la-fois; autrement on ne pourroit pas s'assurer d'avoir vu l'une après l'autre toutes les parties.

CHAPITRE III.

Que l'analyse fait les esprits justes.

CHacun de nous peut remarquer qu'il ne connoît les objets sensibles que par les sensations qu'il en reçoit : ce sont les sensations qui nous les représentent.

Si nous sommes assurés que, lorsqu'ils sont présens, nous ne les voyons que dans les sensations qu'ils font actuellement sur nous, nous ne le sommes pas moins que lorsqu'ils sont absens, nous ne les voyons que dans le souvenir des sensations qu'ils ont faites. Toutes les connoisances que nous pouvons avoir des objets sensibles ne sont donc, dans le principe, et ne peuvent être que des sensations.

Les sensations, considérées comme représentant les objets sensibles, se nomment *idées;* expression figurée, qui au propre signifie la même chose qu'*images.*

Autant nous distinguons de sensations différentes, autant nous distinguons d'especes d'idées; et ces idées sont ou des sensations actuelles, ou elles ne sont qu'un souvenir des sensations que nous avons eues.

Quand nous les acquérons par la méthode analytique découverte dans le chapitre précédent, elles s'arrangent avec ordre

dans l'esprit ; elles y conservent l'ordre que nous leur avons donné, et nous pouvons facilement nous les retracer avec la même netteté avec laquelle nous les avons acquises. Si, au lieu de les acquérir par cette méthode, nous les accumulons au hasard, elles seront dans une grande confusion, et elles y resteront. Cette confusion ne permettra plus à l'esprit de se les rappeler d'une maniere distincte ; et, si nous voulons parler des connoissances que nous croyons avoir acquises, on ne comprendra rien à nos discours, parce que nous n'y comprendrons rien nous-mêmes. Pour parler d'une maniere à se faire entendre, il faut concevoir et rendre ses idées dans l'ordre analytique, qui décompose et recompose chaque pensée. Cet ordre est le seul qui puisse leur donner toute la clarté et toute la précision dont elles sont susceptibles ; et, comme nous n'avons pas d'autre moyen pour nous instruire nous-mêmes, nous n'en avons pas d'autre pour communiquer nos connoissances. Je l'ai déja prouvé, mais j'y reviens, et j'y reviendrai encore ; car cette vérité n'est pas assez connue ; elle est même combattue, quoique simple, évidente et fondamentale.

En effet, que je veuille connoître une machine, je la décomposerai pour en étudier séparément chaque partie. Quand j'aurai de chacune une idée exacte, et que je pourrai les remettre dans le même ordre où elles étoient, alors je recevrai parfai-

tement cette machine, parce que je l'aurai décomposée et recomposée.

Qu'est-ce donc que concevoir cette machine? C'est avoir une pensée qui est composée d'autant d'idées qu'il y a de parties dans cette machine même, d'idées qui les représentent chacune exactement, et qui sont disposées dans le même ordre.

Lorsque je l'ai étudiée avec cette méthode, qui est la seule, alors ma pensée ne m'offre que des idées distinctes; et elle s'analyse d'elle-même, soit que je veuille m'en rendre compte, soit que je veuille en rendre compte aux autres.

Chacun peut se convaincre de cette vérité par sa propre expérience; il n'y a pas même jusqu'aux plus petites couturieres qui n'en soient convaincues: car si, leur donnant pour modele une robe d'une forme singuliere, vous leur proposez d'en faire une semblable, elles imagineront naturellement de défaire et de refaire ce modele, pour apprendre à faire la robe que vous demandez. Elles savent donc l'analyse aussi-bien que les philosophes, et elles en connoissent l'utilité beaucoup mieux que ceux qui s'obstinent à soutenir qu'il y a une autre méthode pour s'instruire.

Croyons avec elles qu'aucune autre méthode ne peut suppléer à l'analyse. Aucune autre ne peut répandre la même lumiere: nous en aurons la preuve toutes les fois que nous voudrons étudier un objet un peu composé. Cette méthode, nous ne l'avons

pas imaginée ; nous ne l'avons que trouvée, et nous ne devons pas craindre qu'elle nous égare. Nous aurions pu, avec les philosophes, en inventer d'autres, et mettre un ordre quelconque entre nos idées : mais cet ordre, qui n'auroit pas été celui de l'analyse, auroit mis dans nos pensées la même confusion qu'il a mise dans leurs écrits : car il semble que plus ils affichent l'ordre, plus ils s'embarrassent, et moins on les entend. Ils ne savent pas que l'analyse peut seule nous instruire ; vérité pratique connue des artisans les plus grossiers.

Il y a des esprits justes qui paroissent n'avoir rien étudié, parce qu'ils ne paroissent pas avoir médité pour s'instruire : cependant ils ont fait des études, et ils les ont bien faites. Comme ils les faisoient sans dessein prémédité, ils ne songeoient pas à prendre des leçons d'aucun maître, et ils ont eu le meilleur de tous, la nature. C'est elle qui leur a fait faire l'analyse des choses qu'ils étudioient ; et le peu qu'ils savent, ils le savent bien. L'instinct, qui est un guide si sûr ; le goût, qui juge si bien, et qui cependant juge au moment même qu'il sent ; les talens, qui ne sont eux-mêmes que le goût, lorsqu'il produit ce dont il est le juge ; toutes ces facultés sont l'ouvrage de la nature, qui, en nous faisant analyser à notre insu, semble vouloir nous cacher tout ce que nous lui devons. C'est elle qui inspire l'homme de génie ; elle est la Muse qu'il invoque,

lorsqu'il ne sait pas d'où lui viennent ses pensées.

Il y a des esprits faux qui ont fait de grandes études. Ils se piquent de beaucoup de méthode, et ils n'en raisonnent que plus mal : c'est que, lorsqu'une méthode n'est pas la bonne, plus on la suit, plus on s'égare. On prend pour principes des notions vagues, des mots vides de sens; on se fait un jargon scientifique, dans lequel on croit voir l'évidence; et cependant on ne sait dans le vrai ni ce qu'on voit, ni ce qu'on pense, ni ce qu'on dit. On ne sera capable d'analyser ses pensées qu'autant qu'elles seront elles-mêmes l'ouvrage de l'analyse.

C'est donc, encore une fois, par l'analyse, et par l'analyse seule, que nous devons nous instruire. C'est la voie la plus simple, parce qu'elle est la plus naturelle; et nous verrons qu'elle est encore la plus courte. C'est elle qui a fait toutes les découvertes; c'est par elle que nous retrouverons tout ce qui a été trouvé; et ce qu'on nomme *méthode d'invention* n'est autre chose que l'analyse. (*Cours d'Etude, Art de penser, part.* 2, *chap.* 4.)

CHAPITRE IV.

Comment la nature nous fait observer les objets sensibles, pour nous donner des idées de différentes especes.

Nous ne pouvons aller que du connu à l'inconnu, est un principe trivial dans la théorie, et presque ignoré dans la pratique. Il semble qu'il ne soit senti que par les hommes qui n'ont point étudié. Quand ils veulent vous faire comprendre une chose que vous ne connoissez pas, ils prennent une comparaison dans une autre que vous connoissez; et, s'ils ne sont pas toujours heureux dans le choix des comparaisons, ils font voir au moins qu'ils sentent ce qu'il faut faire pour être entendus.

Il n'en est pas de même des savans. Quoiqu'ils veuillent instruire, ils oublient volontiers d'aller du connu à l'inconnu. Cependant, si vous voulez me faire concevoir des idées que je n'ai pas, il faut me prendre aux idées que j'ai. C'est à ce que je sais que commence tout ce que j'ignore, tout ce qu'il est possible d'apprendre; et s'il y a une méthode pour me donner de nouvelles connoissances, elle ne peut être que la méthode même qui m'en a déja donné.

En effet, toutes nos connoissances viennent des sens, celles que je n'ai pas comme celles que j'ai ; et ceux qui sont plus savans que moi ont été aussi ignorans que je le suis aujourd'hui. Or, s'ils se sont instruits en allant du connu à l'inconnu, pourquoi ne m'instruirois-je pas en allant comme eux du connu à l'inconnu ? Et si chaque connoissance que j'acquiers me prépare à une connoissance nouvelle, pourquoi ne pourrois-je pas aller, par une suite d'analyses, de connoissance en connoissance ? En un mot, pourquoi ne trouverois-je pas ce que j'ignore dans des sensations où ils l'ont trouvé, et qui nous sont communes ?

Sans doute ils me feroient facilement découvrir tout ce qu'ils ont découvert, s'ils savoient toujours eux-mêmes comment ils se sont instruits. Mais ils l'ignorent, parce que c'est une chose qu'ils ont mal observée, ou à laquelle la plupart n'ont pas même pensé. Certainement ils ne se sont instruits qu'autant qu'ils ont fait des analyses, et qu'ils les ont bien faites. Mais ils ne le remarquoient pas : la nature les faisoit en quelque sorte en eux sans eux ; et ils aimoient à croire que l'avantage d'acquérir des connoissances est un don, un talent qui ne se communique pas facilement. Il ne faut donc pas s'étonner si nous avons de la peine à les entendre : dès qu'on se pique de talens privilégiés, on n'est pas fait pour se mettre à la portée des autres.

Quoi qu'il en soit, tout le monde est forcé de reconnoître que nous ne pouvons aller que du connu à l'inconnu. Voyons l'usage que nous pouvons faire de cette vérité.

Encore enfans, nous avons acquis des connoissances par une suite d'observations et d'analyses. C'est donc à ces connoissances que nous devons recommencer pour continuer nos études. Il faut les observer, les analyser, et découvrir, s'il est possible, tout ce qu'elles renferment.

Ces connoissances sont une collection d'idées; et cette collection est un systême bien ordonné, c'est-à-dire, une suite d'idées exactes, où l'analyse a mis l'ordre qui est entre les choses mêmes. Si les idées étoient peu exactes et sans ordre, nous n'aurions que des connoissances imparfaites, qui même ne seroient pas proprement des connoissances. Mais il n'y a personne qui n'ait quelque systême d'idées exactes bien ordonnées; si ce n'est pas sur des matieres de spéculation, ce sera du moins sur des choses d'usage, relatives à nos besoins. Il n'en faut pas davantage. C'est à ces idées qu'il faut prendre ceux qu'on veut instruire; et il est évident qu'il faut leur en faire remarquer l'origine et la génération, si de ces idées on veut les conduire à d'autres.

Or, si nous observons l'origine et la génération des idées, nous les verrons naître successivement les unes des autres; et, si

cette succession est conforme à la maniere dont nous les acquérons, nous en aurons bien fait l'analyse. L'ordre de l'analyse est donc ici l'ordre même de la génération des idées.

Nous avons dit que les idées des objets sensibles ne sont, dans leur origine, que les sensations qui représentent ces objets. Mais il n'existe dans la nature que des individus : donc nos premieres idées ne sont que des idées individuelles, des idées de tel ou tel objet.

Nous n'avons pas imaginé des noms pour chaque individu ; nous avons seulement distribué les individus dans différentes classes, que nous distinguons par des noms particuliers ; et ces classes sont ce qu'on nomme *genres* et *especes*. Nous avons, par exemple, mis dans la classe d'*arbre*, les plantes dont la tige s'éleve à une certaine hauteur, pour se diviser en une multitude de branches, et former de tous ses rameaux une touffe plus ou moins grande. Voilà une classe générale qu'on nomme *genre*. Lorsqu'ensuite on a observé que les arbres different par la grandeur, par la structure, par les fruits, etc. on a distingué d'autres classes subordonnées à la premiere qui les comprend toutes ; et ces classes subordonnées sont ce qu'on nomme *especes*.

C'est ainsi que nous distribuons dans différentes classes toutes les choses qui peuvent venir à notre connoissance : par ce moyen, nous leur donnons à chacune

une place marquée, et nous savons toujours où les reprendre. Oublions ces classes pour un moment, et imaginons qu'on eût donné à chaque individu un nom différent : nous sentons aussi-tôt que la multitude des noms eût fatigué notre mémoire pour tout confondre, et qu'il nous eût été impossible d'étudier les objets qui se multiplient sous nos yeux, et de nous en faire des idées distinctes.

Rien n'est donc plus raisonnable que cette distribution ; et, quand on considere combien elle nous est utile, ou même nécessaire, on seroit porté à croire que nous l'avons faite à dessein. Mais on se tromperoit : ce dessein appartient uniquement à la nature ; c'est elle qui a commencé à notre insu.

Un enfant nommera *arbre*, d'après nous, le premier arbre que nous lui montrerons, et ce nom sera pour lui le nom d'un individu. Cependant, si on lui montre un autre arbre, il n'imaginera pas d'en demander le nom : il le nommera *arbre*, et il rendra ce nom commun à deux individus. Il le rendra de même commun à trois, à quatre, et enfin à toutes les plantes qui lui paroîtront avoir quelque ressemblance avec les premiers arbres qu'il a vus. Ce nom deviendra même si général, qu'il nommera *arbre* tout ce que nous nommons *plante*. Il est naturellement porté à généraliser, parce qu'il lui est plus commode de se servir d'un nom qu'il sait, que d'en apprendre

prendre un nouveau. Il généralise donc sans avoir le dessein de généraliser, et sans même remarquer qu'il généralise. C'est ainsi qu'une idée individuelle devient tout-à-coup générale : souvent même elle le devient trop ; et cela arrive toutes les fois que nous confondons des choses qu'il eût été utile de distinguer.

Cet enfant le sentira bientôt lui-même. Il ne dira pas : *J'ai trop généralisé, il faut que je distingue différentes especes d'arbres :* il formera, sans dessein et sans le remarquer, des classes subordonnées, comme il a formé, sans dessein et sans le remarquer, une classe générale. Il ne fera qu'obéir à ses besoins. C'est pourquoi je dis qu'il fera ces distributions naturellement et à son insu. En effet, si on le mene dans un jardin, et qu'on lui fasse cueillir et manger différentes sortes de fruits, nous verrons qu'il apprendra bientôt les noms de cerisier, pêcher, poirier, pommier, et qu'il distinguera différentes especes d'arbres.

Nos idées commencent donc par être individuelles, pour devenir tout-à-coup aussi générales qu'il est possible ; et nous ne les distribuons ensuite dans différentes classes, qu'autant que nous sentons le besoin de les distinguer. Voilà l'ordre de leur génération.

Puisque nos besoins sont le motif de cette distribution, c'est pour eux qu'elle se fait. Les classes, qui se multiplient plus ou moins, forment donc un systême dont

toutes les parties se lient naturellement, parce que tous nos besoins tiennent les uns aux autres ; et ce systême, plus ou moins étendu, est conforme à l'usage que nous voulons faire des choses. Le besoin, qui nous éclaire, nous donne peu-à-peu le discernement qui nous fait voir dans un tems des différences où peu auparavant nous n'en appercevions pas ; et si nous étendons et perfectionnons ce systême, c'est parce que nous continuons comme la nature nous a fait commencer.

Les philosophes ne l'ont donc pas imaginé : ils l'ont trouvé en observant la nature, et, s'ils avoient mieux observé, ils l'auroient expliqué beaucoup mieux qu'ils n'ont fait. Mais ils ont cru qu'il étoit à eux, et ils l'ont traité comme s'il étoit à eux en effet. Ils y ont mis de l'arbitraire, de l'absurde, et ils ont fait un étrange abus des idées générales.

Malheureusement nous avons cru apprendre d'eux ce systême, que nous avions appris d'un meilleur maître. Mais, parce que la nature ne nous faisoit pas remarquer qu'elle nous l'enseignoit, nous avons cru en devoir la connoissance à ceux qui ne manquoient de nous faire remarquer qu'ils étoient nos maîtres. Nous avons donc confondu les leçons des philosophes avec les leçons de la nature, et nous avons mal raisonné.

D'après tout ce que nous avons dit, former une classe de certains objets, ce-n'est

autre chose que donner un même nom à tous ceux que nous jugeons semblables ; et quand de cette classe nous en formons deux ou davantage, nous ne faisons encore autre chose que choisir de nouveaux noms, pour distinguer des objets que nous jugeons différens. C'est uniquement par cet artifice que nous mettons de l'ordre dans nos idées : mais cet artifice ne fait que cela ; et il faut bien remarquer qu'il ne peut rien faire de plus. En effet, nous nous tromperions grossiérement, si nous nous imaginions qu'il y a dans la nature des especes et des genres, parce qu'il y a des especes et des genres dans notre maniere de concevoir. Les noms généraux ne sont proprement les noms d'aucune chose existante ; ils n'expriment que les vues de l'esprit, lorsque nous considérons les choses sous les rapports de ressemblance ou de différence. Il n'y a point d'arbre en général, de pommier en général, de poirier en général ; il n'y a que des individus. Donc il n'y a dans la nature ni genres, ni especes. Cela est si simple, qu'on croiroit inutile de le remarquer : mais souvent les choses les plus simples échappent, précisément parce qu'elles sont simples : nous dédaignons de les observer ; et c'est là une des principales causes de nos mauvais raisonnemens et de nos erreurs.

Ce n'est pas d'après la nature des choses que nous distinguons des classes, c'est d'après notre maniere de concevoir. Dans

les commencemens, nous sommes frappés des ressemblances, et nous sommes comme un enfant qui prend toutes les plantes pour des arbres. Dans la suite, le besoin d'observer développe notre discernement; et, parce qu'alors nous remarquons des différences, nous faisons de nouvelles classes.

Plus notre discernement se perfectionne, plus les classes peuvent se multiplier; et, parce qu'il n'y a pas deux individus qui ne different par quelque endroit, il est évident qu'il y auroit autant de classes que d'individus, si à chaque différence on vouloit faire une classe nouvelle. Alors il n'y auroit plus d'ordre dans nos idées, et la confusion succéderoit à la lumiere qui se répandoit sur elles lorsque nous généralisions avec méthode.

Il y a donc un terme après lequel il faut s'arrêter: car, s'il importe de faire des distinctions, il importe plus encore de n'en pas trop faire. Quand on n'en fait pas assez, s'il y a des choses qu'on ne distingue pas, et qu'on devroit distinguer, il en reste au moins qu'on distingue. Quand on en fait trop, on brouille tout, parce que l'esprit s'égare dans un grand nombre de distinctions dont il ne sent pas la nécessité. Demandera-t-on jusqu'à quel point les genres et les especes peuvent se multiplier? Je réponds, ou plutôt la nature répond elle-même, jusqu'à ce que nous ayions assez de classes pour nous régler dans l'usage des choses relatives à nos be-

soins : et la justesse de cette réponse est sensible, puisque ce sont nos besoins seuls qui nous déterminent à distinguer des classes, puisque nous n'imaginons pas de donner des noms à des choses dont nous ne voulons rien faire. Au moins est-ce ainsi que les hommes se conduisent naturellement. Il est vrai que, lorsqu'ils s'écartent de la nature pour devenir mauvais philosophes, ils croient qu'à force de distinctions, aussi subtiles qu'inutiles, ils expliqueront tout, et ils brouillent tout.

Tout est distinct dans la nature ; mais notre esprit est trop borné pour la voir en détail d'une maniere distincte. En vain nous analysons ; il reste toujours des choses que nous ne pouvons analyser, et que, par cette raison, nous ne voyons que confusément. L'art de classer, si nécessaire pour se faire des idées exactes, n'éclaire que les points principaux : les intervalles restent dans l'obscurité, et dans ces intervalles les classes mitoyennes se confondent. Un arbre, par exemple, et un arbrisseau, sont deux especes bien distinctes. Mais un arbre peut être plus petit, un arbrisseau peut être plus grand ; et l'on arrive à une plante qui n'est ni arbre, ni arbrisseau, ou qui est tout à-la-fois l'un et l'autre ; c'est-à-dire, qu'on ne sait plus à quelle espece la rapporter.

Ce n'est pas là un inconvénient : car demander si cette plante est un arbre ou un arbrisseau, ce n'est pas, dans le vrai, de-

mander ce qu'elle est ; c'est seulement demander si nous devons lui donner le nom d'arbre ou celui d'arbrisseau. Or il importe peu qu'on lui donne l'un plutôt que l'autre : si elle est utile, nous nous en servirons, et nous la nommerons *plante*. On n'agiteroit jamais de pareilles questions, si l'on ne supposoit pas qu'il y a, dans la nature comme dans notre esprit, des genres et des especes. Voilà l'abus qu'on fait des classes : il le falloit connoître. Il nous reste à observer jusqu'où s'étendent nos connoissances, lorsque nous classons les choses que nous étudions.

Dès que nos sensations sont les seules idées que nous ayons des objets sensibles, nous ne voyons en eux que ce qu'elles représentent : au-delà nous n'appercevons rien, et par conséquent nous ne pouvons rien connoître.

Il n'y a donc point de réponse à faire à ceux qui demandent : *Quel est le sujet des qualités du corps ? quelle est sa nature ? quelle est son essence ?* Nous ne voyons pas ces sujets, ces natures, ces essences : en vain même on voudroit nous les montrer ; ce seroit entreprendre de faire voir des couleurs à des aveugles. Ce sont là des mots dont nous n'avons point d'idées ; ils signifient seulement qu'il y a sous les qualités quelque chose que nous ne connoissons pas.

L'analyse ne nous donne des idées exactes qu'autant qu'elle ne nous fait voir dans

les choses que ce qu'on y voit ; et il faut nous accoutumer à ne voir que ce que nous voyons. Cela n'est pas facile au commun des hommes, ni même au commun des philosophes. Plus on est ignorant, plus on est impatient de juger : on croit tout savoir avant d'avoir rien observé ; et l'on diroit que la connoissance de la nature est une espece de divination qui se fait avec des mots.

Les idées exactes que l'on acquiert par l'analyse ne sont pas toujours des idées completes : elles ne peuvent même jamais l'être, lorsque nous nous occupons des objets sensibles. Alors nous ne découvrons que quelques qualités, et nous ne pouvons connoître qu'en partie.

Nous ferons l'étude de chaque objet de la même maniere que nous faisions celle de cette campagne qu'on voyoit des fenêtres de notre château : car il y a, dans chaque objet comme dans cette campagne, des choses principales auxquelles toutes les autres doivent se rapporter. C'est dans cet ordre qu'il les faut saisir, si l'on veut se faire des idées distinctes et bien ordonnées. Par exemple, tous les phénomenes de la nature supposent l'étendue et le mouvement : toutes les fois donc que nous voudrons en étudier quelques-uns, nous regarderons l'étendue et le mouvement comme les principales qualités du corps.

Nous avons vu comment l'analyse nous

fait connoître les objets sensibles, et comment les idées qu'elle nous en donne sont distinctes, et conformes à l'ordre des choses. Il faut se souvenir que cette méthode est l'unique, et qu'elle doit être absolument la même dans toutes nos études : car, étudier des sciences différentes, ce n'est pas changer de méthode, c'est seulement appliquer la même méthode à des objets différens, c'est refaire ce qu'on a déja fait ; et le grand point est de le bien faire une fois pour le savoir faire toujours. Voilà, dans le vrai, où nous en étions lorsque nous avons commencé. Dès notre enfance nous avons tous acquis des connoissances : nous avions donc suivi à notre insu une bonne méthode. Il ne nous restoit qu'à le remarquer : c'est ce que nous avons fait, et nous pouvons désormais appliquer cette méthode à de nouveaux objets. (*Cours d'Étude*, *Leçons préliminaires*, *article premier* ; *Art de penser*, *partie premiere*, *chap.* 8 ; *Traité des Sensations*, *part.* 4, *chap.* 6.)

CHAPITRE V.

Des idées des choses qui ne tombent pas sous les sens.

EN observant les objets sensibles, nous nous élevons naturellement à des objets qui ne tombent pas sous les sens, parce que, d'après les effets qu'on voit, on juge des causes qu'on ne voit pas.

Le mouvement d'un corps est un effet : il a donc une cause. Il est hors de doute que cette cause existe, quoique aucun de mes sens ne me le fasse appercevoir, et je la nomme *force*. Ce nom ne me la fait pas mieux connoître : je ne sais que ce que je savois auparavant, c'est que le mouvement a une cause que je ne connois pas. Mais j'en puis parler : je la juge plus grande ou plus foible, suivant que le mouvement est plus grand ou plus foible lui-même ; et je la mesure, en quelque sorte, en mesurant le mouvement.

Le mouvement se fait dans l'espace et dans le tems. J'apperçois l'espace, en voyant les objets sensibles qui l'occupent ; et j'apperçois la durée dans la succession de mes idées ou de mes sensations : mais je ne vois rien d'absolu ni dans l'espace, ni dans le tems. Les sens ne sauroient me dévoiler ce que les choses sont en elles-mêmes ; ils ne me montrent que quelques-

uns des rapports qu'elles ont entr'elles, et quelques-uns de ceux qu'elles ont à moi. Si je mesure l'espace, le tems, le mouvement, et la force qui le produit, c'est que les résultats de mes mesures ne sont que des rapports : car chercher des rapports, ou mesurer, c'est la même chose.

Parce que nous donnons des noms à des choses dont nous avons une idée, on suppose que nous avons une idée de toutes celles auxquelles nous donnons des noms. Voilà une erreur dont il faut se garantir. Il se peut qu'un nom ne soit donné à une chose que parce nous sommes assurés de son existence : le mot *force* en est la preuve.

Le mouvement, que j'ai considéré comme un effet, devient une cause à mes yeux, aussi-tôt que j'observe qu'il est par-tout, et qu'il produit, ou concourt à produire tous les phénomenes de la nature. Alors je puis, en observant les lois du mouvement, étudier l'univers, comme d'une fenêtre j'étudie une campagne ; la méthode est la même.

Mais, quoique dans l'univers tout soit sensible, nous ne voyons pas tout ; et, quoique l'art vienne au secours des sens, ils sont toujours trop foibles. Cependant, si nous observons bien, nous découvrons des phénomenes ; nous les voyons, comme une suite de causes et d'effets, former différens systêmes ; et nous nous faisons des idées exactes de quelques parties du grand tout. C'est ainsi que les philosophes mo-

dernes ont fait des découvertes qu'on n'auroit pas jugé possibles quelques siecles auparavant, et qui font présumer qu'on en peut faire d'autres. *Cours d'Etude, Art de raisonner. Hist. mod. liv. dernier, chap.* 5 *et suivans.*)

Mais, comme nous avons jugé que le mouvement a une cause, parce qu'il est un effet, nous jugerons que l'univers a également une cause, parce qu'il est un effet lui-même; et cette cause nous la nommerons *Dieu*.

Il n'en est pas de ce mot comme de celui de *force*, dont nous n'avons point d'idée. Dieu, il est vrai, ne tombe pas sous les sens; mais il a imprimé son caractere dans les choses sensibles; nous l'y voyons, et les sens nous élevent jusqu'à lui.

En effet, lorsque je remarque que les phénomenes naissent les uns des autres, comme une suite d'effets et de causes, je vois nécessairement une premiere cause; et c'est à l'idée de cause premiere que commence l'idée que je me fais de Dieu.

Dès que cette cause est premiere, elle est indépendante, nécessaire; elle est toujours, et elle embrasse dans son immensité et dans son éternité tout ce qui existe.

Je vois l'ordre dans l'univers: j'observe sur-tout cet ordre dans les parties que je connois le mieux. Si j'ai de l'intelligence moi-même, je ne l'ai acquise qu'autant que les idées, dans mon esprit, sont conformes à l'ordre des choses hors de moi;

et mon intelligence n'est qu'une copie, et une copie bien foible de l'intelligence avec laquelle ont été ordonnées les choses que je conçois, et celles que je ne conçois pas. La premiere cause est donc intelligente : elle a tout ordonné, par-tout et de tout tems ; et son intelligence, comme son immensité et son éternité, embrasse tous les tems et tous les lieux.

Puisque la premiere cause est indépendante, elle peut ce qu'elle veut ; et, puisqu'elle est intelligente, elle veut avec connoissance, et par conséquent avec choix : elle est libre.

Comme intelligente, elle apprécie tout ; comme libre, elle agit en conséquence. Ainsi, d'après les idées que nous nous sommes faites de son intelligence et de sa liberté, nous nous formons une idée de sa bonté, de sa justice, de sa miséricorde, de sa providence, en un mot. Voilà une idée imparfaite de la Divinité. Elle ne vient et ne peut venir que des sens : mais elle se développera d'autant plus que nous approfondirons mieux l'ordre que Dieu a mis dans ses ouvrages. (*Cours d'Etude, Leçons prélim. art. 5. Traité des Anim. chap. 6.*)

CHAPITRE VI.

Continuation du même sujet.

LE mouvement, considéré comme cause de quelque effet, se nomme *action*. Un corps qui se meut, agit sur l'air qu'il divise, et sur les corps qu'il choque : mais ce n'est là que l'action d'un corps inanimé.

L'action d'un corps animé est également dans le mouvement. Capable de différens mouvemens, suivant la différence des organes dont il a été doué, il a différentes manieres d'agir ; et chaque espece a dans son action comme dans son organisation, quelque chose qui lui est propre.

Toutes ces actions tombent sous les sens, et il suffit de les observer pour s'en faire une idée. Il n'est pas plus difficile de remarquer comment le corps prend ou perd des habitudes : car chacun sait, par sa propre expérience, que ce qu'on a souvent répété on le fait sans avoir besoin d'y penser, et qu'au contraire on ne fait plus avec la même facilité ce qu'on a cessé de faire pendant quelque tems. Pour contracter une habitude, il suffit donc de faire et de refaire à plusieurs reprises ; et, pour la perdre, il suffit de ne plus faire. (*Cours d'Etude*, *Leç. prélim. art.* 3. *Traité des Anim.* *part.* 2, *chap.* 1.)

Ce sont les actions de l'ame qui déter-

minent celles du corps ; et d'après celles-ci, qu'on voit, on juge de celles-là, qu'on ne voit pas. Il suffit d'avoir remarqué ce qu'on fait lorsqu'on desire ou qu'on craint, pour appercevoir dans les mouvemens des autres leurs desirs ou leurs craintes. C'est ainsi que les actions du corps représentent les actions de l'ame, et dévoilent quelquefois jusqu'aux plus secretes pensées. Ce langage est celui de la nature : il est le premier, le plus expressif, le plus vrai ; et nous verrons que c'est d'après ce modele que nous avons appris à faire des langues.

Les idées morales paroissent échapper aux sens : elles échappent du moins à ceux de ces philosophes qui nient que nos connoissances viennent des sensations. Ils demanderoient volontiers de quelle couleur est la vertu, de quelle couleur est le vice. Je réponds que la vertu consiste dans l'habitude des bonnes actions, comme le vice consiste dans l'habitude des mauvaises. Or ces habitudes et ces actions sont visibles.

Mais la moralité des actions est-elle une chose qui tombe sous les sens ? Pourquoi donc n'y tomberoit-elle pas ? Cette moralité consiste uniquement dans la conformité de nos actions avec les lois : or ces actions sont visibles, et les lois le sont également, puisqu'elles sont des conventions que les hommes ont faites.

Si les lois, dira-t-on, sont des conventions, elles sont donc arbitraires. Il peut y

en avoir d'arbitraires ; il n'y en a même que trop : mais celles qui déterminent si nos actions sont bonnes ou mauvaises, ne le sont pas, et ne peuvent pas l'être. Elles sont notre ouvrage, parce que ce sont des conventions que nous avons faites : cependant nous ne les avons pas faites seuls ; la nature les faisoit avec nous, elle nous les dictoit, et il n'étoit pas en notre pouvoir d'en faire d'autres. Les besoins et les facultés de l'homme étant donnés, les lois sont données elles-mêmes ; et, quoique nous les fassions, Dieu, qui nous a créés avec tels besoins et telles facultés, est, dans le vrai, notre seul législateur. En suivant ces lois conformes à notre nature, c'est donc à lui que nous obéissons ; et voilà ce qui acheve la moralité des actions.

Si, de ce que l'homme est libre, on juge qu'il y a souvent de l'arbitraire dans ce qu'il fait, la conséquence sera juste : mais si l'on juge qu'il n'y a jamais que de l'arbitraire, on se trompera. Comme il ne dépend pas de nous de ne pas avoir les besoins qui sont une suite de notre conformation, il ne dépend pas de nous de n'être pas portés à faire ce à quoi nous sommes déterminés par ces besoins ; et, si nous ne le faisons pas, nous en sommes punis. (*Traité des Anim. part. 2, chap. 7.*)

CHAPITRE VII.

Analyse des facultés de l'ame.

NOus avons vu comment la nature nous apprend à faire l'analyse des objets sensibles, et nous donne, par cette voie, des idées de toutes especes. Nous ne pouvons donc pas douter que toutes nos connoissances ne viennent des sens.

Mais il s'agit d'étendre la sphere de nos connoissances. Or si, pour l'étendre, nous avons besoin de savoir conduire notre esprit, on conçoit que, pour apprendre à le conduire, il le faut connoître parfaitement. Il s'agit donc de démêler toutes les facultés qui sont enveloppées dans la faculté de penser. Pour remplir cet objet, et d'autres encore, quels qu'ils puissent être, nous n'aurons pas à chercher, comme on a fait jusqu'à présent, une nouvelle méthode à chaque étude nouvelle : l'analyse doit suffire à toutes, si nous savons l'employer.

C'est l'ame seule qui connoît, parce que c'est l'ame seule qui sent; et il n'appartient qu'à elle de faire l'analyse de tout ce qui lui est connu par sensation. Cependant, comment apprendra-t-elle à se conduire, si elle ne se connoît pas elle-même, si elle ignore ses facultés? Il faut donc, comme nous venons de le remarquer,

qu'elle s'étudie ; il faut que nous découvrions toutes les facultés dont elle est capable. Mais où les découvrirons-nous, sinon dans la faculté de sentir ? Certainement cette faculté enveloppe toutes celles qui peuvent venir à notre connoissance. Si ce n'est que parce que l'ame sent que nous connoissons les objets qui sont hors d'elle, connoîtrons-nous ce qui se passe en elle autrement que par ce qu'elle sent ? Tout nous invite donc à faire l'analyse de la faculté de sentir ; essayons.

Une réflexion rendra cette analyse bien facile ; c'est que, pour décomposer la faculté de sentir, il suffit d'observer successivement tout ce qui s'y passe lorsque nous acquérons une connoissance quelconque. Je dis *une connoissance quelconque*, parce que ce qui s'y passe, pour en acquérir plusieurs, ne peut être qu'une répétition de ce qui s'y est passé pour en acquérir une seule.

Lorsqu'une campagne s'offre à ma vue, je vois tout d'un premier coup-d'œil, et je ne discerne rien encore. Pour démêler différens objets, et me faire une idée distincte de leur forme et de leur situation, il faut que j'arrête mes regards sur chacun d'eux : c'est ce que nous avons déja observé. Mais, quand j'en regarde un, les autres, quoique je les voie encore, sont cependant, par rapport à moi, comme si je ne les voyois plus ; et, parmi tant de sensations qui se font à-la-fois, il semble que je n'en éprouve qu'une, celle de l'objet sur lequel je fixe mes regards.

Ce regard est une action par laquelle mon œil tend à l'objet sur lequel il se dirige : par cette raison je lui donne le nom d'*attention* ; et il m'est évident que cette direction de l'organe est toute la part que le corps peut avoir à l'attention. Quelle est donc la part de l'ame ? Une sensation que nous éprouvons comme si elle étoit seule, parce que toutes les autres sont comme si nous ne les éprouvions pas.

L'attention que nous donnons à un objet n'est donc, de la part de l'ame, que la sensation que cet objet fait sur nous ; sensation qui devient en quelque sorte exclusive ; et cette faculté est la premiere que nous remarquons dans la faculté de sentir.

Comme nous donnons notre attention à un objet, nous pouvons la donner à deux à-la-fois. Alors, au lieu d'une seule sensation exclusive, nous en éprouvons deux ; et nous disons que nous les comparons, parce que nous ne les éprouvons exclusivement que pour les observer l'une à côté de l'autre, sans être distraits par d'autres sensations : or c'est proprement ce que signifie le mot *comparer*.

La comparaison n'est donc qu'une double attention : elle consiste dans deux sensations qu'on éprouve comme si on les éprouvoit seules, et qui excluent toutes les autres.

Un objet est présent ou absent. S'il est présent, l'attention est la sensation qu'il fait actuellement sur nous ; s'il est absent,

l'attention est le souvenir de la sensation qu'il a faite. C'est à ce souvenir que nous devons le pouvoir d'exercer la faculté de comparer des objets absens comme des objets présens. Nous traiterons bientôt de la mémoire.

Nous ne pouvons comparer deux objets, ou éprouver, comme l'une à côté de l'autre, les deux sensations qu'ils font exclusivement sur nous, qu'aussi-tôt nous n'appercevions qu'ils se ressemblent ou qu'ils different. Or, appercevoir des ressemblances ou des différences, c'est juger. Le jugement n'est donc encore que sensations. (*Grammaire*, *part.* 1, *ch.* 4.)

Si, par un premier jugement, je connois un rapport, pour en connoître un autre, j'ai besoin d'un second jugement. Que je veuille, par exemple, savoir en quoi deux arbres different, j'en observerai successivement la forme, la tige, les branches, les feuilles, les fruits, etc. Je comparerai successivement toutes ces choses; je ferai une suite de jugemens; et, parce qu'alors mon attention réfléchit, en quelque sorte, d'un objet sur un objet, je dirai que je réfléchis. La réflexion n'est donc qu'une suite de jugemens qui se font par une suite de comparaisons; et, puisque dans les comparaisons et dans les jugemens il n'y a que des sensations, il n'y a donc aussi que des sensations dans la réflexion.

Lorsque par la réflexion on a remarqué les qualités par où les objets different, on

peut, par la même réflexion, rassembler dans un seul les qualités qui sont séparées dans plusieurs. C'est ainsi qu'un poëte se fait, par exemple, l'idée d'un héros qui n'a jamais existé. Alors les idées qu'on se fait sont des images qui n'ont de réalité que dans l'esprit ; et la réflexion qui fait ces images, prend le nom d'*imagination*.

Un jugement que je prononce peut en renfermer implicitement un autre que je ne prononce pas. Si je dis qu'un corps est pesant, je dis implicitement que, si on ne le soutient pas, il tombera. Or, lorsqu'un second jugement est ainsi renfermé dans un autre, on le peut prononcer comme une suite du premier, et, par cette raison, on dira qu'il en est la conséquence. On dira, par exemple : *Cette voûte est bien pesante : donc, si elle n'est pas assez soutenue, elle tombera*. Voilà ce qu'on entend par *faire un raisonnement* ; ce n'est autre chose que prononcer deux jugemens de cette espece. Il n'y a donc que des sensations dans nos raisonnemens comme dans nos jugemens.

Le second jugement du raisonnement que nous venons de faire est sensiblement renfermé dans le premier, et c'est une conséquence qu'on n'a pas besoin de chercher. Il faudroit au contraire chercher si le second jugement ne se montroit pas dans le premier d'une maniere aussi sensible ; c'est-à-dire, qu'il faudroit, en allant du connu à l'inconnu, passer, par une suite

de jugemens intermédiaires, du premier jusqu'au dernier, et les voir tous successivement renfermés les uns dans les autres. Ce jugement, par exemple, *Le mercure se soutient à une certaine hauteur dans le tube d'un barometre*, est renfermé implicitement dans celui-ci, *L'air est pesant*. Mais, parce qu'on ne le voit pas tout-à-coup, il faut, en allant du connu à l'inconnu, découvrir, par une suite de jugemens intermédiaires, que le premier est une conséquence du second. Nous avons déja fait de pareils raisonnemens; nous en ferons encore; et, quand nous aurons contracté l'habitude d'en faire, il ne nous sera pas difficile d'en démêler tout l'artifice. On explique toujours les choses qu'on sait faire : commençons donc par raisonner. (1)

Vous voyez que toutes les facultés que nous venons d'observer sont renfermées dans la faculté de sentir. L'ame acquiert par elles toutes ses connoissances : par elles elle entend les choses qu'elle étudie

---

(1) Je me souviens qu'on enseignoit au college, que l'*art de raisonner consiste à comparer ensemble deux idées par le moyen d'une troisieme. Pour juger*, disoit-on, *si l'idée* A *renferme ou exclut l'idée* B, *prenez une troisieme idée* C, *à laquelle vous les comparerez successivement l'une et l'autre. Si l'idée* A *est renfermée dans l'idée* C, *et l'idée* C *dans l'idée* B, *concluez que l'idée* A *est renfermée dans l'idée* B. *Si l'idée* A *est renfermée dans l'idée* C, *et que l'idée* C *exclue l'idée* B, *concluez que l'idée* A *exclut l'idée* B. Nous ne ferons aucun usage de tout cela.

en quelque sorte, comme par l'oreille elle entend les sons : c'est pourquoi la réunion de toutes ces facultés se nomme *entendement*. L'entendement comprend donc l'attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, l'imagination et le raisonnement. On ne sauroit s'en faire une idée plus exacte. (*Cours d'Etude, Leçons prél. art.* 2. *Traité des Anim. part.* 2, *ch.* 5.)

CHAPITRE VIII.

Continuation du même sujet.

En considérant nos sensations comme représentatives, nous en avons vu naître toutes nos idées, et toutes les opérations de l'entendement : si nous les considérons comme agréables ou désagréables, nous en verrons naître toutes les opérations qu'on rapporte à la volonté.

Quoique, par souffrir, on entende proprement éprouver une sensation désagréable, il est certain que la privation d'une sensation agréable est une souffrance plus ou moins grande. Mais il faut remarquer qu'*être privé*, et *manquer*, ne signifient pas la même chose. On peut n'avoir jamais joui des choses dont on manque ; on peut même ne les pas connoître. Il en est tout autrement des choses dont nous sommes privés : non seulement nous les connoissons, mais encore nous sommes dans l'habitude d'en jouir, ou du moins d'imaginer le plaisir que la jouissance peut promettre. Or une pareille privation est une souffrance, qu'on nomme plus particuliérement *besoin*. Avoir besoin d'une chose, c'est souffrir parce qu'on en est privé.

Cette souffrance, dans son plus foible degré, est moins une douleur qu'un état où nous ne nous trouvons pas bien, où nous ne sommes pas à notre aise ; je nomme cet état *mal-aise*.

Le mal-aise nous porte à nous donner des mouvemens pour nous procurer la chose dont nous avons besoin. Nous ne pouvons donc pas rester dans un parfait repos ; et, par cette raison, le mal-aise prend le nom d'*inquiétude*. Plus nous trouvons d'obstacles à jouir, plus notre inquiétude croît ; et cet état peut devenir un tourment.

Le besoin ne trouble notre repos, ou ne produit l'inquiétude, que parce qu'il détermine les facultés du corps et de l'ame sur les objets dont la privation nous fait souffrir. Nous nous retraçons le plaisir qu'ils nous ont fait : la réflexion nous fait juger de celui qu'ils peuvent nous faire encore ; l'imagination l'exagere ; et, pour jouir, nous nous donnons tous les mouvemens dont nous sommes capables. Toutes nos facultés se dirigent donc sur les objets dont nous sentons le besoin ; et cette direction est proprement ce que nous entendons par *desir*.

Comme il est naturel de se faire une habitude de jouir des choses agréables, il est naturel aussi de se faire une habitude de les desirer ; et les desirs tournés en habitudes se nomment *passion*. De pareils desirs sont en quelque sorte permanens ; ou du moins, s'ils se suspendent par intervalles, ils se renouvellent à la plus légere occasion. Plus ils sont vifs, plus les passions sont violentes.

Si, lorsque nous desirons une chose,

nous

nous jugeons que nous l'obtiendrons, alors ce jugement, joint au desir, produit l'espérance. Un autre jugement produira la volonté : c'est celui que nous portons, lorsque l'expérience nous a fait une habitude de juger que nous ne devons trouver aucun obstacle à nos desirs. *Je veux* signifie *je desire, et rien ne peut s'opposer à mon desir; tout y doit concourir.*

Telle est au propre l'acception du mot *volonté.* Mais on est dans l'usage de lui donner une signification plus étendue; et l'on entend par *volonté* une faculté qui comprend toutes les habitudes qui naissent du besoin, les desirs, les passions, l'espérance, le désespoir, la crainte, la confiance, la présomption, et plusieurs autres, dont il est facile de se faire des idées.

Enfin le mot *pensée*, plus général encore, comprend dans son acception toutes les facultés de l'entendement et toutes celles de la volonté. Car penser, c'est sentir, donner son attention, comparer, juger, réfléchir, imaginer, raisonner, desirer, avoir des passions, espérer, craindre, etc. (*Traité des Anim. part* 2, *chap.* 8, 9 *et* 10.)

Nous avons expliqué comment les facultés de l'ame naissent successivement de la sensation; et on voit qu'elles ne sont que la sensation qui se transforme, pour devenir chacune d'elles.

Dans la seconde partie de cet ouvrage nous nous proposons de découvrir tout

artifice du raisonnement. Il s'agit donc ne nous préparer à cette recherche ; et ous nous y préparerons en essayant de raisonner sur une matiere qui est simple et facile, quoiqu'on soit porté à en juger autrement, quand on pense aux efforts qu'on a faits jusqu'à présent pour l'expliquer toujours fort mal. Ce sera le sujet du chapitre suivant.

CHAPITRE IX.

Des causes de la sensibilité et de la mémoire.

IL n'est pas possible d'expliquer en détail toutes les causes physiques de la sensibilité et de la mémoire. Mais, au lieu de raisonner d'après de fausses hypotheses, on pourroit consulter l'expérience et l'analogie. Expliquons ce qu'on peut expliquer, et ne nous piquons pas de rendre raison de tout.

Les uns se représentent les nerfs comme des cordes tendues, capables d'ébranlemens et de vibrations, et ils croient avoir deviné la cause des sensations et de la mémoire. Il est évident que cette supposition est tout-à-fait imaginaire.

D'autres disent que le cerveau est une substance molle, dans laquelle les esprits animaux font des traces. Ces traces se conservent; les esprits animaux passent et repassent; l'animal est doué de sentiment et de mémoire. Ils n'ont pas fait attention que, si la substance du cerveau est assez molle pour recevoir des traces, elle n'aura pas assez de consistance pour les conserver; et ils n'ont pas considéré combien il est impossible qu'une infinité de traces subsistent dans une substance où

il y a une action, une circulation continuelles.

C'est en jugeant des nerfs par les cordes d'un instrument qu'on a imaginé la premiere hypothese ; et l'on a imaginé la seconde en se représentant les impressions qui se font dans le cerveau par des empreintes sur une surface dont toutes les parties sont en repos. Certainement ce n'est pas là raisonner d'après l'observation, ni d'après l'analogie ; c'est comparer des choses qui n'ont point de rapport.

J'ignore s'il y a des esprits animaux ; j'ignore même si les nerfs sont l'organe du sentiment. Je ne connois ni le tissu des fibres, ni la nature des solides, ni celle des fluides : je n'ai, en un mot, de tout ce mécanisme qu'une idée fort imparfaite et fort vague. Je sais seulement qu'il y a un mouvement qui est le principe de la végétation et de la sensibilité ; que l'animal vit tant que ce mouvement subsiste, qu'il meurt dès que ce mouvement cesse.

L'expérience m'apprend que l'animal peut être réduit à un état de végétation : il y est naturellement par un sommeil profond, il y est accidentellement par une attaque d'apoplexie.

Je ne forme point de conjectures sur le mouvement qui se fait alors en lui. Tout ce que nous savons, c'est que le sang circule ; que les visceres et les glandes sont les fonctions nécessaires pour entretenir et réparer les forces : mais nous ignorons par

quelles lois le mouvement opere tous ces effets. Cependant ces lois existent, et elles font prendre au mouvementdes déterminations qui font végéter l'animal.

Mais, quand l'animal sort de l'état de végétation pour devenir sensible, le mouvement obéit à d'autres lois, et suit de nouvelles déterminations. Si l'œil, par exemple, s'ouvre à la lumiere, les rayons qui le frappent font prendre au mouvement qui le faisoit végéter les déterminations qui le rendent sensible. Il en est de même des autres sens. Chaque espece de sentiment a donc pour cause une espece particuliere de détermination dans le mouvement qui est le principe de la vie.

On voit par-là que le mouvement, qui rend l'animal sensible, ne peut être qu'une modification du mouvement qui le fait végéter; modification occasionnée par l'action des objets sur les sens.

Mais le mouvement qui rend sensible ne se fait pas seulement dans l'organe exposé à l'action des objets extérieurs, il se transmet encore jusqu'au cerveau, c'est-à-dire, jusqu'à l'organe que l'observation démontre être le premier et le principal ressort du sentiment. La sensibilité a donc pour cause la communication qui est entre les organes et le cerveau.

En effet, que le cerveau, comprimé par quelque cause, ne puisse pas obéir aux impressions envoyées par les organes, aussi-tôt l'animal devient insensible. La

liberté est-elle rendue à ce premier ressort ? alors les organes agissent sur lui, il réagit sur eux, et le sentiment se reproduit.

Quoique libre, il pourroit arriver que le cerveau eût peu, ou que même il n'eût point de communication avec quelque autre partie. Une obstruction, par exemple, ou une forte ligature au bras, dimінueroit ou suspendroit le commerce du cerveau avec la main. Le sentiment de la main s'affoibliroit donc, ou cesseroit entiérement. Toutes ces propositions sont constatées par les observations ; je n'ai fait que les dégager de toute hypothese arbitraire : c'étoit le seul moyen de les mettre dans leur vrai jour.

Dès que les différentes déterminations données au mouvement qui fait végéter sont l'unique cause physique et occasionnelle de la sensibilité, il s'ensuit que nous ne sentons qu'autant que nos organes touchent ou sont touchés ; et c'est par le contact que les objets, en agissant sur les organes, communiquent au mouvement qui fait végéter les déterminations qui rendent sensible. Ainsi, l'on peut considérer l'odorat, l'ouïe, la vue et le goût, comme des extensions du tact. L'œil ne verra point, si des corps d'une certaine forme ne viennent heurter contre la rétine : l'oreille n'entendra pas, si d'autres corps d'une forme différente ne viennent frapper le tympan. En un mot, le principe de la

variété des sensations est dans les différentes déterminations que les objets produisent dans le mouvement, suivant l'organisation des parties exposées à leur action.

Mais comment le contact de certains corpuscules occasionnera-t-il les sensations de son, de lumiere, de couleur? On en pourroit peut-être rendre raison, si l'on connoissoit l'essence de l'ame, le mécanisme de l'œil, de l'oreille, du cerveau, la nature des rayons qui se répandent sur la rétine, et de l'air qui frappe le tympan. Mais c'est ce que nous ignorons; et l'on peut abandonner l'explication de ces phénomenes à ceux qui aiment à faire des hypotheses sur les choses où l'expérience n'est d'aucun secours.

Si Dieu formoit dans notre corps un nouvel organe, propre à faire prendre au mouvement de nouvelles déterminations, nous éprouverions des sensations différentes de celles que nous avons eues jusqu'à présent. Cet organe nous feroit découvrir dans les objets des propriétés dont aujourd'hui nous ne saurions nous faire aucune idée. Il seroit une source de nouveaux plaisirs, de nouvelles peines et par conséquent de nouveaux besoins.

Il en faut dire autant d'un septieme sens, d'un huitieme, et de tous ceux qu'on voudra supposer, tel qu'en soit le nombre. Il est certain qu'un nouvel organe dans notre corps rendroit le mouvement qui le

fait végéter susceptible de bien des modifications que nous ne saurions imaginer.

Ces sens seroient remués par des corpuscules d'une certaine forme : ils s'instruiroient, comme les autres, d'après le toucher, et ils apprendroient de lui à rapporter leurs sensations sur les objets.

Mais les sens que nous avons suffisent à notre conservation : ils sont même un trésor de connoissances pour ceux qui savent en faire usage ; er, si les autres n'y puisent pas les mêmes richesses, ils ne se doutent pas de leur indigence. Comment imagineroient-ils qu'on voit dans des sensations qui leur sont communes ce qu'ils n'y voient pas eux-mêmes ?

L'action des sens sur le cerveau rend donc l'animal sensible. Mais cela ne suffit pas pour donner au corps tous les mouvemens dont il est capable : il faut encore que le cerveau agisse sur tous les muscles et sur tous les organes intérieurs destinés à mouvoir chacun des membres. Or, l'observation démontre cette action du cerveau.

Par conséquent, lorsque ce principal ressort reçoit certaines déterminations de la part des sens, il en communique d'autres à quelques-unes des parties du corps, et l'animal se meut.

L'animal n'auroit que des mouvemens incertains, si l'action des sens sur le cerveau, et du cerveau sur les membres, n'eût été accompagné d'aucun sentiment. Mu sans éprouver ni peine ni plaisir, il n'eût

pris aucun intérêt aux mouvemens de son corps : il ne les eût donc pas observés, il n'eût donc pas appris à les régler lui-même.

Mais dès qu'il est invité, par la peine ou par le plaisir, à éviter ou à faire certains mouvemens, c'est une conséquence qu'il se fasse une étude de les éviter ou de les faire. Il compare les sentimens qu'il éprouve : il remarque les mouvemens qui les précedent, et ceux qui les accompagnent : il tâtonne, en un mot ; et, après bien des tâtonnemens, il contracte enfin l'habitude de se mouvoir à sa volonté. C'est alors qu'il a des mouvemens réglés. Tel est le principe de toutes les habitudes du corps.

Ces habitudes sont des mouvemens réglés qui se font en nous sans que nous paroissions les diriger nous-mêmes ; parce qu'à force de les avoir répétés, nous les faisons sans avoir besoin d'y penser. Ce sont ces habitudes qu'on nomme *mouvemens naturels*, *actions mécaniques*, *instinct*, et qu'on suppose faussement être nées avec nous. On évitera ce préjugé, si l'on juge de ces habitudes par d'autres qui nous sont devenues tout aussi naturelles, quoique nous nous souvenions de les avoir acquises.

La premiere fois, par exemple, que je porte les doigts sur un clavecin, ils ne peuvent avoir que des mouvemens incertains : mais, à mesure que j'apprends à jouer de cet instrument, je me fais insen-

siblement une habitude de mouvoir mes doigts sur le clavier. D'abord ils obéissent avec peine aux déterminations que je veux leur faire prendre : peu-à-peu ils surmontent les obstacles ; enfin ils se meuvent d'eux-mêmes à ma volonté ; ils la préviennent même, et ils exécutent un morceau de musique pendant que ma réflexion se porte sur toute autre chose.

Ils contractent donc l'habitude de se mouvoir suivant un certain nombre de déterminations ; et, comme il n'est point de touche par où un air ne puisse commencer, il n'est point de détermination qui ne puisse être la premiere d'une certaine suite. L'exercice combine tous les jours différemment ces déterminations ; les doigts acquierent tous les jours plus de facilité : enfin ils obéissent, comme d'eux-mêmes, à une suite de mouvemens déterminés ; et ils y obéissent sans effort, sans qu'il soit nécessaire que j'y fasse attention. C'est ainsi que les organes des sens, ayant contracté différentes habitudes, se meuvent d'eux-mêmes, et que l'ame n'a plus besoin de veiller continuellement sur eux pour en régler les mouvemens.

Mais le cerveau est le premier organe : c'est un centre commun où tous se réunissent, et d'où même tous paroissent naître. En jugeant donc du cerveau par les autres sens, nous serons en droit de conclure que toutes les habitudes du corps passent jusqu'à lui, et que par conséquent les fibres

qui le composent, propres, par leur flexibilité, à des mouvemens de toute espece, acquierent, comme les doigts, l'habitude d'obéir à différentes suites de mouvemens déterminés. Cela étant, le pouvoir qu'a mon cerveau de me rappeler un objet, ne peut être que la facilité qu'il a acquise de se mouvoir par lui-même de la même maniere qu'il étoit mu lorsque cet objet frappoit mes sens.

La cause physique et occasionnelle, qui conserve ou qui rappelle les idées, est donc dans les déterminations dont le cerveau, ce principal organe du sentiment, s'est fait une habitude, et qui subsistent encore, ou se reproduisent lors même que les sens cessent d'y concourir. Car nous ne nous retracerions pas les objets que nous avons vus, entendus, touchés, si le mouvement ne prenoit pas les mêmes déterminations que lorsque nous voyons, entendons, touchons. En un mot, l'action mécanique suit les mêmes lois, soit qu'on éprouve une sensation, soit qu'on se souvienne seulement de l'avoir éprouvée, et la mémoire n'est qu'une maniere de sentir.

J'ai souvent ouï demander : *Que deviennent les idées dont on cesse de s'occuper ? Où se conservent-elles ? D'où reviennent-elles lorsqu'elles se représentent à nous ? Est-ce dans l'ame qu'elles existent pendant ces longs intervalles où nous n'y pensons point ? Est-ce dans le corps ?*

A ces questions, et aux réponses que font les métaphysiciens, on croiroit que les idées sont comme toutes les choses dont nous faisons des provisions, et que la mémoire n'est qu'un vaste magasin. Il seroit tout aussi raisonnable de donner de l'existence aux différentes figures qu'un corps a eues successivement, et de demander : *Que devient la rondeur de ce corps lorsqu'il prend une autre figure ? Où se conserve-t-elle ? Et lorsque ce corps redevient rond, d'où lui vient la rondeur ?*

Les idées sont, comme les sensations, des manieres d'être de l'ame. Elles existent tant qu'elles la modifient ; elles n'existent plus dès qu'elles cessent de la modifier. Chercher dans l'ame celles auxquelles je ne pense point du tout, c'est les chercher où elles ne sont plus : les chercher dans le corps, c'est les chercher où elles n'ont jamais été. Où sont-elles donc ? Nulle part.

Ne seroit-il pas absurde de demander où sont les sons d'un clavecin, lorsque cet instrument cesse de raisonner ? Et ne répondroit-on pas : *Ils ne sont nulle part : mais si les doigts frappent le clavier, et se meuvent comme ils se sont mus, ils reproduiront les mêmes sons.*

Je répondrai donc que mes idées ne sont nulle part, lorsque mon ame cesse d'y penser ; mais qu'elles se retraceront à moi aussi-tôt que les mouvemens propres à les reproduire se renouvelleront.

Quoique je ne connoisse pas le mécanisme du cerveau, je puis donc juger que ses différentes parties ont acquis la facilité de se mouvoir d'elles-mêmes, de la même maniere dont elles ont été mues par l'action des sens; que les habitudes de cet organe se conservent; que toutes les fois qu'il leur obéit, il retrace les mêmes idées, parce que les mêmes mouvemens se renouvellent en lui; qu'en un mot, on a des idées dans la mémoire, comme on a dans les doigts des pieces de clavecin : c'est-à-dire, que le cerveau a, comme tous les autres sens, la facilité de se mouvoir suivant les déterminations dont il s'est fait une habitude. Nous éprouvons des sensations à-peu-près comme un clavecin rend des sons. Les organes extérieurs du corps humain sont comme les touches, les objets qui les frappent sont comme les doigts sur le clavier, les organes intérieurs sont comme le corps du clavecin, les sensations ou les idées sont comme les sons; et la mémoire a lieu, lorsque les idées qui ont été produites par l'action des objets sur les sens sont reproduites par les mouvemens dont le cerveau a contracté l'habitude.

Si la mémoire, lente ou rapide, retrace les choses tantôt avec ordre, tantôt avec confusion, c'est que la multitude des idées suppose dans le cerveau des mouvemens en si grand nombre, et si variés, qu'il n'est pas possible qu'ils se reproduisent toujours avec la même facilité et la même exactitude.

Tous les phénomenes de la mémoire dépendent des habitudes contractées par les parties mobiles et flexibles du cerveau ; et tous les mouvemens dont ces parties sont susceptibles sont liés les uns aux autres, comme toutes les idées qu'ils rappellent sont liées entre elles.

C'est ainsi que les mouvemens des doigts sur le clavier sont liés entre eux, comme les sons du chant qu'on fait entendre ; que le chant est trop lent si les doigts se meuvent trop lentement ; et qu'il est confus si les mouvemens des doigts se confondent. Or, comme la multitude des pieces qu'on apprend sur le clavecin ne permet pas toujours aux doigts de conserver les habitudes propres à les exécuter avec facilité et netteté ; de même la multitude des choses dont on veut se ressouvenir ne permet pas toujours au cerveau de conserver les habitudes propres à retracer les idées avec facilité et précision.

Qu'un habile organiste porte sans dessein les mains sur le clavier, les premiers sons qu'il fait entendre déterminent ses doigts à continuer de se mouvoir, et à obéir à une suite de mouvemens qui produisent une suite de sons dont la mélodie et l'harmonie étonnent quelquefois lui-même. Cependant il conduit ses doigts sans effort, sans paroître y faire attention.

C'est de la sorte qu'un premier mouvement, occasionné dans le cerveau par l'action d'un objet sur nos sens, détermine une

suite de mouvemens qui retracent une suite d'idées ; et parce que, pendant tout le tems que nous veillons, nos sens, toujours exposés aux impressions des objets, ne cessent point d'agir sur le cerveau, il arrive que notre mémoire est toujours en action. Le cerveau. continuellement ébranlé par les organes, n'obéit pas seulement à l'impression qu'il en reçoit immédiatement, il obéit encore à tous les mouvemens que cette premiere impression doit reproduire. Il va par habitude de mouvement en mouvement, il devance l'action des sens, il retrace de longues suites d'idées : il fait plus encore, il réagit sur les sens avec vivacité, il leur renvoie les sensations qu'ils lui ont auparavant envoyées, et il nous persuade que nous voyons ce que ne voyons pas.

Ainsi donc que les doigts conservent l'habitude d'une suite de mouvemens, et peuvent, à la plus légere occasion, se mouvoir comme ils se sont mus, le cerveau conservé également ses habitudes ; et, ayant une fois été excité par l'action des sens, il passe de lui-même par les mouvemens qui lui sont familiers, et il rappelle des idées.

Mait comment s'exécutent ces mouvemens ? Comment suivent-ils différentes déterminations ? C'est ce qu'il est impossible d'approfondir. Si même on faisoit ces questions sur les habitudes que prennent les doigts, je n'y pourrois pas répondre. Je ne

tenterai donc pas de me perdre à ce sujet en conjectures. Il me suffit de juger des habitudes du cerveau par les habitudes de chaque sens : il faut se contenter de connoître que le même mécanisme, quel qu'il soit, donne, conserve et reproduit les idées.

Nous venons de voir que la mémoire a principalement son siege dans le cerveau : il me paroît qu'elle l'a encore dans tous les organes de nos sensations ; car elle doit l'avoir par-tout où est la cause occasionnelle des idées que nous nous rappellons. Or si, pour nous donner la premiere fois une idée, il a fallu que les sens aient agi sur le cerveau, il paroît que le souvenir de cette idée ne sera jamais plus distinct que lorsqu'à son tour le cerveau agira sur les sens. Ce commerce d'action est donc nécessaire pour susciter l'idée d'une sensation passée, comme il est nécessaire pour produire une sensation actuelle. En effet, nous ne nous représentons, par exemple, jamais mieux une figure, que lorsque nos mains reprennent la même forme que le tact leur avoit fait prendre. En pareil cas la mémoire nous parle en quelque sorte un langage d'action.

La mémoire d'un air qu'on exécute sur un instrument a son siege dans les doigts, dans l'oreille et dans le cerveau : dans les doigts, qui se sont fait une habitude d'une suite de mouvemens ; dans l'oreille, qui ne juge les doigts, et qui, au besoin, ne les

dirige que parce qu'elle s'est fait de son côté une habitude d'une autre suite de mouvemens ; et dans le cerveau, qui s'est fait une habitude de passer par les formes qui répondent exactement aux habitudes des doigts et à celle des oreilles.

On remarque facilement les habitudes que les doigts ont contractées : on ne peut pas également observer celles des oreilles, moins encore celles du cerveau, mais l'analogie prouve qu'elles existent.

Pourroit-on savoir une langue, si le cerveau ne prenoit pas des habitudes qui répondent à celles des oreilles pour l'entendre, à celles de la bouche pour la parler, à celles des yeux pour la lire ? Le souvenir d'une langue n'est donc pas uniquement dans les habitudes du cerveau ; il est encore dans les habitudes des organes de l'ouïe, de la parole et de la vue.

D'après les principes que je viens d'établir, il seroit facile d'expliquer les songes : car les idées que nous avons dans le sommeil ressemblent assez à ce qu'exécute un organiste, lorsque, dans des momens de distraction, il laisse aller ses doigts comme au hasard. Certainement ses doigts ne font que ce qu'ils ont appris à faire : mais ils ne le font pas dans le même ordre ; ils cousent ensemble divers passages tirés des différens morceaux qu'ils ont étudiés.

Jugeons donc par analogie de ce qui se passe dans le cerveau, d'après ce que nous

observons dans les habitudes d'une main exercée sur un instrument ; et nous conclurons que les songes sont l'effet de l'action de ce principal organe sur les sens, lorsqu'au milieu du repos de toutes les parties du corps il conserve assez d'activité pour obéir à quelques-unes de ses habitudes. Or, dès qu'il se meut comme il a été mu lorsque nous avions des sensations, alors il agit sur les sens, et aussi-tôt nous entendons et nous voyons : c'est ainsi qu'un manchot croit sentir la main qu'il n'a plus. Mais, en pareil cas, le cerveau retrace d'ordinaire les choses avec beaucoup de désordre, parce que les habitudes, dont l'action est arrêtée par le sommeil, interceptent un grand nombre d'idées.

Puisque nous avons expliqué comment se contractent les habitudes qui font la mémoire, il sera facile de comprendre comment elles se perdent.

Premiérement, si elles ne sont pas continuellement entretenues, ou du moins renouvelées fréquemment. Ce sera le sort de toutes celles auxquelles les sens cesseront de donner occasion.

En second lieu, si elles se multiplient à un certain point : car alors il y en aura que nous négligerons. Aussi nous échappe-t-il des connoissances à mesure que nous en acquérons.

En troisieme lieu, une indisposition dans le cerveau affoibliroit ou troubleroit la mémoire, si elle étoit un obstacle à

quelques-uns des mouvemens dont il s'est fait une habitude. Alors il y auroit des choses dont on ne conserveroit point de souvenir ; il n'en resteroit même d'aucune, si l'indisposition empêchoit toutes les habitudes du cerveau.

En quatrieme lieu, une paralysie dans les organes produiroit le même effet : les habitudes du cerveau ne manqueroient pas de se perdre peu-à-peu, lorsqu'elles ne seroient plus entretenues par l'action des sens.

Enfin la vieillesse porte coup à la mémoire. Alors les parties du cerveau sont comme des doigts qui ne sont plus assez flexibles pour se mouvoir suivant toutes les déterminations qui leur ont été familieres. Les habitudes se perdent peu-à-peu ; il ne reste que des sensations foibles qui vont bientôt échapper : le mouvement qui paroît les entretenir, est prêt à finir lui-même.

Le principe physique et occasionnel de la sensibilité est donc uniquement dans certaines déterminations, dont le mouvement qui fait végéter l'animal est susceptible ; et celui de la mémoire est dans ces déterminations, lorsqu'elles sont devenues autant d'habitudes. C'est l'analogie qui nous autorise à supposer que, dans les organes que nous ne pouvons pas observer, il se passe quelque chose de semblable à ce que nous observons dans les autres. J'ignore par quel mécanisme ma main a assez de

flexibilité et de mobilité pour contracter l'habitude de certaines déterminations de mouvemens ; mais je sais qu'il y a en elle flexibilité, mobilité, exercice, habitudes, et je suppose que tout cela se retrouve dans le cerveau, et dans les organes qui sont avec lui le siege de la mémoire.

Par-là je n'ai sans doute qu'une idée très-imparfaite des causes physiques et occasionnelles de la sensibilité et de la mémoire ; j'en ignore tout-à-fait les premiers principes. Je connois qu'il y a en nous un mouvement, et je ne puis comprendre par quelle force il est produit. Je connois que ce mouvement est capable de différentes déterminations, et je ne puis découvrir le mécanisme qui les regle. Je n'ai donc que l'avantage d'avoir dégagé de toute hypothese arbitraire ce peu de connoissance que nous avons sur une matiere des plus obscures. C'est, je pense, à quoi les physiciens doivent se borner toutes les fois qu'ils veulent faire des systêmes sur des choses dont il n'est pas possible d'observer les premieres causes.

SECONDE PARTIE.

L'analyse considérée dans ses moyens et dans ses effets, ou l'art de raisonner réduit à une langue bien faite.

NOus connoissons l'origine et la génération de toutes nos idées; nous connoissons également l'origine et la génération de toutes les facultés de l'ame; et nous savons que l'analyse, qui nous a conduits à ces connoissances, est l'unique méthode qui peut nous conduire à d'autres. Elle est proprement le lévier de l'esprit. Il la faut étudier, et nous allons la considérer dans ses moyens et dans ses effets.

CHAPITRE PREMIER.

Comment les connoissances que nous devons à la nature forment un systême où tout est parfaitement lié ; et comment nous nous égarons lorsque nous oublions ses leçons.

NOus avons vu que, par le mot *desir*, on ne peut entendre que la direction de nos facultés sur les choses dont nous avons besoin. Nous n'avons donc des desirs que parce que nous avons des besoins à satisfaire. Ainsi, besoins, desirs, voilà le mobile de toutes nos recherches.

Nos besoins, et les moyens d'y satisfaire, ont leur raison dans la conformation de nos organes, et dans les rapports des choses à cette conformation. Par exemple, la maniere dont je suis conformé détermine les especes d'alimens dont j'ai besoin ; et la maniere donc les productions sont conformées elles-mêmes détermine celles qui peuvent nous servir d'alimens.

Je ne puis avoir de toutes ces différentes conformations qu'une connoissance bien imparfaite ; je les ignore proprement : mais l'expérience m'apprend l'usage des choses qui me sont absolument nécessaires ; j'en suis instruit par le plaisir ou par la douleur ; je le suis promptement : il me seroit inutile d'en savoir davantage, et la nature borne là ses leçons.

Nous voyons dans ses leçons un systême dont toutes les parties sont parfaitement bien ordonnées. S'il y a en moi des besoins et des desirs, il y a hors de moi des objets propres à les satisfaire, et j'ai la faculté de les connoître et d'en jouir.

Ce systême resserre naturellement mes connoissances dans la sphere d'un petit nombre de besoins, et d'un petit nombre de choses à mon usage. Mais, si mes connoissances ne sont pas nombreuses, elles sont bien ordonnées, parce que je les ai acquises dans l'ordre même de mes besoins, et dans celui des rapports où les choses sont à moi.

Je vois donc dans la sphere de mes connoissances un systême qui correspond à celui que l'auteur de ma nature a suivi en me formant: et cela n'est pas étonnant; car, mes besoins et mes facultés étant donnés, mes recherches et mes connoissances sont données elles-mêmes.

Tout est lié également dans l'un et l'autre systême. Mes organes, les sensations que j'éprouve, les jugemens que je porte, l'expérience qui les confirme ou qui les corrige, forment l'un et l'autre systême pour ma conservation; et il semble que celui qui m'a fait n'ait tout disposé avec tant d'ordre, que pour veiller lui-même sur moi. Voilà le systême qu'il faudra étudier pour apprendre à raisonner.

On ne sauroit trop observer les facultés que notre conformation nous donne, l'u-

sage qu'elle nous en fait faire, en un mot, on ne sauroit trop observer ce que nous faisons uniquement d'après elle. Ses leçons, si nous savions en profiter, seroient la meilleure de toutes les logiques.

En effet, que nous apprend-elle ? A éviter ce qui peut nous nuire, et à rechercher ce qui peut être utile. Mais faudra-t-il pour cela que nous jugions de l'essence des êtres ? L'auteur de notre nature ne l'exige pas. Il sait qu'il n'a pas mis ces essences à notre portée : il veut seulement que nous jugions des rapports que les choses ont à nous, et de ceux qu'elles ont entre elles, lorsque la connoissance de ces derniers peut nous être de quelque utilité.

Nous avons un moyen pour juger de ces rapports, et il est unique ; c'est d'observer les sensations que les objets font sur nous. Autant nos sensations peuvent s'étendre, autant la sphere de nos connoissances peut s'étendre elle-même : au-delà, toute découverte nous est interdite.

Dans l'ordre que notre nature ou notre conformation met entre nos besoins et les choses, elle nous indique celui dans lequel nous devons étudier les rapports qu'il nous est essentiel de connoître. D'autant plus dociles à ses leçons que nos besoins sont plus pressans, nous faisons ce qu'elle nous indique de faire, et nous observons avec ordre. Elle nous fait donc analyser de bien bonne heure.

Comme nos recherches se bornent aux

moyens

moyens de satisfaire au petit nombre de besoins qu'elle nous a donnés, si nos premieres observations ont été bien faites, l'usage que nous faisons des choses les confirme aussi-tôt : si elles ont été mal faites, ce même usage les détruit tout aussi promptement, et nous indique d'autres observations à faire. Ainsi nous pouvons tomber dans des méprises, parce qu'elles se trouvent sur notre chemin : mais ce chemin est celui de la vérité, et il nous y conduit.

Observer des rapports, confirmer ses jugemens par de nouvelles observations, ou les corriger en observant de nouveau ; voilà donc ce que la nature nous fait faire ; et nous ne faisons que le faire et le refaire à chaque nouvelle connoissance que nous acquérons. Tel est l'art de raisonner : il est simple comme la nature qui nous l'apprend.

Il semble donc que nous connoissions déja cet art autant qu'il est possible de le connoître. Cela seroit vrai en effet, si nous avions toujours été capables de remarquer que c'est la nature qui l'enseigne, et qui peut seule l'enseigner : car alors nous aurions continué comme elle nous a fait commencer.

Mais nous avons fait cette remarque trop tard : disons mieux ; nous la faisons aujourd'hui pour la premiere fois. C'est pour la premiere fois que nous voyons dans les leçons de la nature tout l'artifice de cette analyse, qui a donné aux hommes

de génie le pouvoir de créer les sciences, ou d'en reculer les bornes.

Nous avons donc oublié ces leçons ; et c'est pourquoi, au lieu d'observer les choses que nous voulions connoître, nous avons voulu les imaginer. De suppositions fausses en suppositions fausses, nous nous sommes égarés parmi une multitude d'erreurs ; et ces erreurs étant devenues des préjugés, nous les avons prises, par cette raison, pour des principes : nous nous sommes donc égarés de plus en plus. Alors nous n'avons su raisonner que d'après les mauvaises habitudes que nous avions contractées. L'art d'abuser des mots a été pour nous l'art de raisonner : arbitraire, frivole, ridicule, absurde, il a eu tous les vices des imaginations déréglées.

Pour apprendre à raisonner, il s'agit donc de nous corriger de toutes ces mauvaises habitudes ; et voilà ce qui rend aujourd'hui si difficile cet art, qui seroit facile par lui-même. Car nous obéissons à ces habitudes bien plus volontiers qu'à la nature. Nous les appelons une seconde nature, pour excuser notre foiblesse ou notre aveuglement ; mais c'est une nature altérée et corrompue.

Nous avons remarqué que, pour contracter une habitude, il n'y a qu'à faire ; et que, pour la perdre, il n'y a qu'à cesser de faire. Il semble donc que l'un soit aussi facile que l'autre, et cependant cela n'est pas. C'est que, lorsque nous voulons pren-

dre une habitude, nous pensons avant de faire; et que, lorsque nous la voulons perdre, nous avons fait avant d'avoir pensé. D'ailleurs, quand les habitudes sont devenues ce que nous appelons une seconde nature, il nous est presque impossible de remarquer qu'elles sont mauvaises. Les découvertes de cette espece sont les plus difficiles : aussi échappent-elles au plus grand nombre.

Je n'entends parler que des habitudes de l'esprit : car, lorsqu'il s'agit de celles du corps, tout le monde est fait pour en juger. L'expérience suffit pour nous apprendre si elles sont utiles ou nuisibles; et, lorsqu'elles ne sont ni l'un ni l'autre, l'usage en fait ce qu'il veut, et nous en jugeons d'après lui.

Malheureusement les habitudes de l'ame sont également soumises aux caprices de l'usage, qui semble ne permettre ni doute, ni examen; et elles sont d'autant plus contagieuses, que l'esprit a autant de répugnance à voir ses défauts que de paresse à réfléchir sur lui-même. Les uns seroient honteux de ne pas penser comme tout le monde : les autres trouveroient trop de fatigue à ne penser que d'après eux; et, si quelques-uns ont l'ambition de se singulariser, ce sera souvent pour penser plus mal encore. En contradiction avec eux-mêmes, ils ne voudront pas penser comme les autres, et cependant ils ne toléreront pas qu'on pense autrement qu'eux.

Si vous voulez connoître les mauvaises habitudes de l'esprit humain, observez les différentes opinions des peuples. Voyez les idées fausses, contradictoires, absurdes, que la superstition a répandues de toutes parts; et jugez de la force des habitudes à la passion qui fait respecter l'erreur bien plus que la vérité.

Considérez les nations depuis leur commencement jusqu'à leur décadence, et vous verrez les préjugés se multiplier avec les désordres: vous serez étonné du peu de lumiere que vous trouverez dans les siecles même qu'on nomme éclairés. En général, quelles législations! quels gouvernemens! quelle jurisprudence! Combien peu de peuples ont eu de bonnes lois! et combien peu les bonnes lois durent-elles!

Enfin, si vous observez l'esprit philosophique chez les Grecs, chez les Romains, et chez les peuples qui leur ont succédé, vous verrez, aux opinions qui se transmettent d'âge en âge, combien l'art de régler la pensée a été peu connu dans tous les siecles, et vous serez surpris de l'ignorance où nous sommes encore à cet égard, si vous considérez que nous venons après des hommes de génie qui ont reculé les bornes de nos connoissances. Tel est en général le caractere des sectes: ambitieuses de dominer exclusivement, il est rare qu'elles ne cherchent que la vérité; elles veulent sur-tout se singulariser. Elles agitent des questions frivoles, elles parlent des jar-

gons inintelligibles, elles observent peu, elles donnent leurs rêves pour des interprétations de la nature ; enfin, occupées à se nuire les unes aux autres, et à se faire chacune de nouveaux partisans, elles emploient à cet effet toutes sortes de moyens, et sacrifient tout aux opinions qu'elles veulent répandre.

La vérité est bien difficile à reconnoître parmi tant de systêmes monstrueux, qui sont entretenus par les causes qui les ont produits ; c'est-à-dire, par les superstitions, par les gouvernemens, et par la mauvaise philosophie. Les erreurs, trop liées les unes aux autres, se défendent mutuellement. En vain on en combattroit quelques-unes : il faudroit les détruire toutes à-la-fois ; c'est-à-dire, qu'il faudroit tout-à-coup changer toutes les habitudes de l'esprit humain. Mais ces habitudes sont trop invétérées : les passions qui nous aveuglent, les entretiennent ; et si par hasard il est quelques hommes capables d'ouvrir les yeux, ils sont trop foibles pour rien corriger : les puissans veulent que les abus et les préjugés durent.

Toutes ces erreurs paroissent supposer en nous autant de mauvaises habitudes que de jugemens faux reçus pour vrais. Cependant toutes ont la même origine, et viennent également de l'habitude de nous servir des mots avant d'en avoir déterminé la signification, et même sans avoir senti le besoin de la déterminer. Nous n'obser-

vons rien : nous ne savons pas combien il faut observer : nous jugeons à la hâte, sans nous rendre compte des jugemens que nous portons ; et nous croyons acquérir des connoissances en apprenant des mots qui ne sont que des mots. Parce que, dans notre enfance, nous pensons d'après les autres, nous en adoptons tous les préjugés : et, lorsque nous parvenons à un âge où nous croyons penser d'après nous-mêmes, nous continuons de penser encore d'après les autres, parce que nous pensons d'après les préjugés qu'ils nous ont donnés. Alors, plus l'esprit semble faire de progrès, plus il s'égare, et les erreurs s'accumulent de générations en générations. Quand les choses sont parvenues à ce point, il n'y a qu'un moyen de remettre l'ordre dans la faculté de penser ; c'est d'oublier tout ce que nous avons appris, de reprendre nos idées à leur origine, d'en suivre la génération, et de refaire, comme dit Bacon, l'entendement humain.

Ce moyen est d'autant plus difficile à pratiquer, qu'on se croit plus instruit. Aussi des ouvrages où les sciences seroient traitées avec une grande netteté, une grande précision, un grand ordre, ne seroient-ils pas également à la portée de tout le monde. Ceux qui n'auroient rien étudié les entendroient bien mieux que ceux qui ont fait de grandes études, et sur-tout que ceux qui ont beaucoup écrit sur les sciences. Il seroit même presque impossible que ceux-

ci lussent de pareils ouvrages comme ils demandent à être lus. Une bonne logique feroit dans les esprits une révolution bien lente, et le tems pourroit seul en faire connoître un jour l'utilité.

Voilà donc les effets d'une mauvaise éducation; et cette éducation n'est mauvaise, que parce qu'elle contrarie la nature. Les enfans sont déterminés par leurs besoins à être observateurs et analystes; et ils ont, dans leurs facultés naissantes, de quoi être l'un et l'autre : ils le sont même en quelque sorte forcément, tant que la nature les conduit seule. Mais, aussi-tôt que nous commençons à les conduire nous-mêmes, nous leur interdisons toute observation et toute analyse. Nous supposons qu'ils ne raisonnent pas, parce que nous ne savons pas raisonner avec eux; et, en attendant un âge de raison, qui commençoit sans nous, et que nous retardons de tout notre pouvoir, nous les condamnons à ne juger que d'après nos opinions, nos préjugés et nos erreurs. Il faut donc qu'ils soient sans esprit, ou qu'ils n'aient qu'un esprit faux. Si quelques-uns se distinguent, c'est qu'ils ont dans leur conformation assez d'énergie pour vaincre tôt ou tard les obstacles que nous avons mis au développement de leurs talens : les autres sont des plantes que nous avons mutilées jusques dans la racine, et qui meurent stériles.

CHAPITRE II.

Comment le langage d'action analyse la pensée.

NOus ne pouvons raisonner qu'avec les moyens qui nous sont donnés ou indiqués par la nature. Il faut donc observer ces moyens, et tâcher de découvrir comment ils sont sûrs quelquefois, et pourquoi ils ne le sont pas toujours.

Nous venons de voir que la cause de nos erreurs est dans l'habitude de juger d'après des mots dont nous n'avons pas déterminé le sens : nous avons vu, dans la premiere partie, que les mots nous sont absolument nécessaires pous nous faire des idées de toutes especes : et nous verrons bientôt que les idées abstraites et générales ne sont que des dénominations. Tout confirmera donc que nous ne pensons qu'avec le secours des mots. C'en est assez pour faire comprendre que l'art de raisonner a commencé avec les langues ; qu'il n'a pu faire de progrès qu'autant qu'elles en ont fait elles-mêmes ; et que par conséquent elles doivent renfermer tous les moyens que nous pouvons avoir pour analyser bien ou mal. Il faut donc observer les langues : il faut même, si nous voulons connoître ce qu'elles ont été à leur naissance, observer le langage d'action d'après lequel elles

ont été faites. C'est par où nous allons commencer.

Les élémens du langage d'action sont nés avec l'homme, et ces élémens sont les organes que l'auteur de notre nature nous a donnés. Ainsi il y a un langage inné, quoiqu'il n'y ait point d'idées qui le soient. En effet, il falloit que les élémens d'un langage quelconque, préparés d'avance, précédassent nos idées; parce que, sans des signes de quelque espece, il nous seroit impossible d'analyser nos pensées, pour nous rendre compte de ce que nous pensons; c'est-à-dire, pour le voir d'une maniere distincte.

Aussi notre conformation extérieure est-elle destinée à représenter tout ce qui se passe dans l'ame: elle est l'expression de nos sentimens et de nos jugemens; et, quand elle parle, rien ne peut être caché.

Le propre de l'action n'est pas d'analyser. Comme elle ne représente les sentimens que parce qu'elle en est l'effet, elle représente à-la-fois tous ceux que nous éprouvons au même instant, et les idées simultanées dans notre pensée sont naturellement dans ce langage.

Mais une multitude d'idées simultanées ne sauroient être distinctes qu'autant que nous nous sommes fait une habitude de les observer les unes après les autres. C'est à cette habitude que nous devons l'avantage de les démêler avec une promptitude et une facilité qui étonnent ceux qui n'ont

pas contracté la même habitude. Pourquoi, par exemple, un musicien distingue-t-il dans l'harmonie toutes les parties qui se font entendre à-la-fois ? C'est que son oreille s'est exercée à observer les sons et à les apprécier.

Les hommes commencent à parler le langage d'action aussi-tôt qu'ils sentent ; et ils le parlent alors sans avoir le projet de communiquer leurs pensées. Ils ne formeront le projet de le parler pour se faire entendre, que lorsqu'ils auront remarqué qu'on les a entendus : mais dans les commencemens ils ne projettent rien encore, parce qu'ils n'ont rien observé.

Tout alors est donc confus pour eux dans leur langage ; et ils n'y démêleront rien, tant qu'ils n'auront pas appris à faire l'analyse de leurs pensées.

Mais, quoique tout soit confus dans leur langage, il renferme cependant tout ce qu'ils sentent : il renferme tout ce qu'ils y démêleront lorsqu'ils sauront faire l'analyse de leurs pensées, c'est-à-dire, des desirs, des craintes, des jugemens, des raisonnemens, en un mot, toutes les opérations dont l'ame est capable. Car enfin, si tout cela n'y étoit pas, l'analyse ne l'y sauroit trouver. Voyons comment ces hommes apprendront de la nature à faire l'analyse de toutes ces choses.

Ils ont besoin de se donner des secours. Donc chacun d'eux a besoin de se faire entendre, et par conséquent de s'entendre lui-même.

D'abord ils obéissent à la nature ; et sans projet, comme nous venons de le remarquer, ils disent à-la-fois tout ce qu'ils sentent, parce qu'il est naturel à leur action de le dire ainsi. Cependant celui qui écoute des yeux n'entendra pas, s'il ne décompose pas cette action, pour en observer l'un après l'autre les mouvemens. Mais il lui est naturel de la décomposer, et par conséquent il la décompose avant d'en avoir formé le projet. Car, s'il en voit à-la-fois tous les mouvemens, il ne regarde au premier coup-d'œil que ceux qui le frappent davantage ; au second, il en regarde d'autres ; au troisieme, d'autres encore. Il les observe donc successivement, et l'analyse en est faite.

Chacun de ces hommes remarquera donc tôt ou tard qu'il n'entend jamais mieux les autres que lorsqu'il a décomposé leur action ; et par conséquent il pourra remarquer qu'il a besoin, pour se faire entendre, de décomposer la sienne. Alors il se fera peu-à-peu une habitude de répéter, l'un après l'autre, les mouvemens que la nature lui fait faire à-la-fois ; et le langage d'action deviendra naturellement pour lui une méthode analytique. Je dis une *méthode*, parce que la succession des mouvemens ne se fera pas arbitrairement et sans regles : car l'action étant l'effet des besoins et des circonstances où l'on se trouve, il est naturel qu'elle se décompose dans l'ordre donné par les besoins et par les circonstances ;

et, quoique cet ordre puisse varier, et varie, il ne peut jamais être arbitraire. C'est ainsi que, dans un tableau, la place de chaque personnage, son action et son caractere sont déterminés, lorsque le sujet est donné avec toutes ses circonstances.

En décomposant son action, cet homme décompose sa pensée pour lui comme pour les autres; il l'analyse, et il se fait entendre, parce qu'il s'entend lui-même.

Comme l'action totale est le tableau de toute la pensée, les actions partielles sont autant de tableaux des idées qui en font partie. Donc, s'il décompose encore ces actions partielles, il décomposera également les idées partielles dont elles sont les signes, et il se fera continuellement de nouvelles idées.

Ce moyen, l'unique qu'il ait pour analyser sa pensée, pourra la développer jusques dans les moindres détails: car, les premiers signes d'un langage étant donnés, on n'a plus qu'à consulter l'analogie, elle donnera tous les autres.

Il n'y aura donc point d'idées que le langage d'action ne puisse rendre; et il les rendra avec d'autant plus de clarté et de précision, que l'analogie se montrera plus sensiblement dans la suite des signes qu'on aura choisis. Des signes absolument arbitraires ne seroient pas entendus, parce que, n'étant pas analogues, l'acception d'un signe connu ne conduiroit pas à l'acception d'un signe inconnu. Aussi est-ce

l'analogie qui fait tout l'artifice des langues : elles sont faciles, claires et précises, à proportion que l'analogie s'y montre d'une maniere plus sensible.

Je viens de dire qu'*il y a un langage inné, quoiqu'il n'y ait point d'idées qui le soient*. Cette vérité, qui pourroit n'avoir pas été saisie, est démontrée par les observations qui la suivent et qui l'expliquent.

Le langage que je nomme inné est un langage que nous n'avons point appris, parce qu'il est l'effet naturel et immédiat de notre conformation. Il dit à-la-fois tout ce que nous sentons : il n'est donc pas une méthode analytique ; il ne décompose donc pas nos sensations ; il ne fait donc pas remarquer ce qu'elles renferment ; il ne donne donc point d'idées.

Lorsqu'il est devenu une méthode analytique, alors il décompose les sensations, et il donne des idées : mais, comme méthode, il s'apprend, et par conséquent, sous ce point de vue, il n'est pas inné.

Au contraire, sous quelque point de vue que l'on considere les idées, aucune ne sauroit être innée. S'il est vrai qu'elles sont toutes dans nos sensations, il n'est pas moins vrai qu'elles n'y sont pas pour nous encore, lorsque nous n'avons pas su les observer ; et voilà ce qui fait que le savant et l'ignorant ne se ressemblent pas par les idées, quoiqu'ayant la même organisation ; ils se ressemblent par la maniere de sentir. Ils sont nés tous deux avec

les mêmes sensations, comme avec la même ignorance ; mais l'un a plus analysé que l'autre. Or, si c'est l'analyse qui donne les idées, elles sont acquises, puisque l'analyse s'apprend elle-même. Il n'y a donc point d'idées innées.

On raisonne donc mal quand on dit : *Cette idée est dans nos sensations ; donc nous avons cette idée* : et cependant on ne se lasse pas de répéter ce raisonnement. Parce que personne n'avoit encore remarqué que nos langues sont autant de méthodes analytiques, on ne remarquoit pas que nous n'analysons que par elles, et l'on ignoroit que nous leur devons toutes nos connoissances. Aussi la métaphysique de bien des écrivains n'est-elle qu'un jargon inintelligible pour eux comme pour les autres.

CHAPITRE III.

Comment les langues sont des méthodes analytiques. Imperfection de ces méthodes.

ON concevra facilement comment les langues sont autant de méthodes analytiques, si l'on a conçu comment le langage d'action en est une lui-même; et si l'on a compris que, sans ce dernier langage, les hommes auroient été dans l'impuissance d'analyser leurs pensées, on reconnoîtra qu'ayant cessé de le parler, ils ne les analyseroient pas, s'ils n'y avoient suppléé par le langage des sons articulés. L'analyse ne se fait et ne peut se faire qu'avec des signes.

Il faut même remarquer que, si elle ne s'étoit pas d'abord faite avec les signes du langage d'action, elle ne se seroit jamais faite avec les sons articulés de nos langues. En effet, comment un mot seroit-il devenu le signe d'une idée, si cette idée n'avoit pas pu être montrée dans le langage d'action? Et comment ce langage l'auroit-il montrée, s'il ne l'avoit pas fait observer séparément de tout autre?

Les hommes ignorent ce qu'ils peuvent, tant que l'expérience ne leur a pas fait remarquer ce qu'ils font d'après la nature seule. C'est pourquoi ils n'ont jamais fait avec dessein que des choses qu'ils avoient

déja faites sans avoir eu le projet de les faire. Je crois que cette observation se confirmera toujours ; et je crois encore que, si elle n'avoit pas échappé, on raisonneroit mieux qu'on ne fait.

Ils n'ont pensé à faire des analyses qu'après avoir observé qu'ils en avoient fait : ils n'ont pensé à parler le langage d'action pour se faire entendre, qu'après avoir observé qu'on les avoit entendus. De même ils n'auront pensé à parler avec des sons articulés, qu'après avoir observé qu'ils avoient parlé avec de pareils sons ; et les langues ont commencé avant qu'on eût le projet d'en faire. C'est ainsi qu'ils ont été poëtes, orateurs avant de songer à l'être. En un mot, tout ce qu'ils sont devenus, ils l'ont d'abord été par la nature seule ; et ils n'ont étudié pour l'être, que lorsqu'ils ont eu observé ce que la nature leur avoit fait faire. Elle a tout commencé, et toujours bien : c'est une vérité qu'on ne sauroit trop répéter.

Les langues ont été des méthodes exactes, tant qu'on n'a parlé que des choses relatives aux besoins de premiere nécessité. Car, s'il arrivoit alors de supposer dans une analyse ce qui n'y devoit pas être, l'expérience ne pouvoit manquer de le faire appercevoir. On corrigoit donc ses erreurs, et on parloit mieux.

A la vérité les langues étoient alors très-bornées : mais il ne faut pas croire que, pour être bornées, elles en fussent plus mal

faites ; il se pourroit que les nôtres le fussent moins bien. En effet, les langues ne sont pas exactes parce qu'elles parlent de beaucoup de choses avec beaucoup de confusion, mais parce qu'elles parlent avec clarté, quoique d'un petit nombre.

Si, en voulant les perfectionner, on avoit pu continuer comme on avoit commencé, on n'auroit cherché de nouveaux mots dans l'analogie que lorsqu'une analyse bien faite auroit en effet donné de nouvelles idées ; et les langues, toujours exactes, auroient été plus étendues.

Mais cela ne se pouvoit pas. Comme les hommes analysoient sans le savoir, ils ne remarquoient pas que, s'ils avoient des idées exactes, ils les devoient uniquement à l'analyse. Ils ne connoissoient donc pas toute l'importance de cette méthode, et ils analysoient moins, à mesure que le besoin d'analyser se faisoit sentir.

Or, quand on se fut assuré de satisfaire aux besoins de premiere nécessité, on s'en fit de moins nécessaires : de ceux-là on passa à de moins nécessaires encore, et l'on vint par degrés à se faire des besoins de pure curiosité, des besoins d'opinion, enfin des besoins inutiles, et tous plus frivoles les uns que les autres.

Alors on sentit tous les jours moins la nécessité d'analyser : bientôt on ne sentit plus que le desir de parler, et on parla avant d'avoir des idées de ce qu'on vouloit dire. Ce n'étoit plus le tems où les juge-

mens se mettoient naturellement à l'épreuve de l'expérience. On n'avoit pas le même intérêt à s'assurer si les choses dont on jugeoit étoient telles qu'on l'avoit supposé. On aimoit à le croire sans examen; et un jugement, dont on s'étoit fait une habitude, devenoit une opinion dont on ne doutoit plus. Ces méprises devoient être fréquentes, parce que les choses, dont on jugeoit, n'avoient pas été observées, et que souvent elles ne pouvoient pas l'être.

Alors un premier jugement faux en fit porter un second, et bientôt on en fit sans nombre. L'analogie conduisit d'erreurs en erreurs, parce qu'on étoit conséquent.

Voilà ce qui est arrivé aux philosophes mêmes. Il n'y a pas bien long-tems qu'ils ont appris l'analyse : encore n'en saventils faire usage que dans les mathématiques, dans la physique et dans la chymie. Au moins n'en connois-je pas qui aient su l'appliquer aux idées de toutes especes. Aussi aucun d'eux n'a-t-il imaginé de considérer les langues comme autant de méthodes analytiques.

Les langues étoient donc venues des méthodes bien défectueuses. Cependant le commerce rapprochoit les peuples, qui échangeoient, en quelque sorte, leurs opinions et leurs préjugés, comme les productions de leur sol et de leur industrie. Les langues se confondoient, et l'analogie ne pouvoit plus guider l'esprit dans l'acception des mots. L'art de raison-

ner parut donc ignoré : on eût dit qu'il n'étoit plus possible de l'apprendre.

Cependant, si les hommes avoient d'abord été placés par leur nature dans le chemin des découvertes, ils pouvoient, par hasard, s'y retrouver encore quelquefois : mais ils s'y retrouvoient sans le reconnoître, parce qu'ils ne l'avoient jamais étudié, et ils s'égaroient de nouveau.

Aussi a-t-on fait, pendant des siecles, de vains efforts pour découvrir les regles de l'art de raisonner. On ne savoit où les prendre, et on les cherchoit dans le mécanisme du discours ; mécanisme qui laissoit subsister tous les vices des langues.

Pour les trouver il n'y avoit qu'un moyen ; c'étoit d'observer notre maniere de concevoir, et de l'étudier dans les facultés dont notre nature nous a doués. Il falloit remarquer que les langues ne sont, dans le vrai, que des méthodes analytiques ; méthodes fort défectueuses aujourd'hui, mais qui ont été exactes, et qui pourroient l'être encore. On ne l'a pas vu, parce que, n'ayant pas remarqué combien les mots nous sont nécessaires pour nous faire des idées de toutes especes, on a cru qu'ils n'avoient d'autre avantage que d'être un moyen de nous communiquer nos pensées. D'ailleurs, comme, à bien des égards, les langues ont paru arbitraires aux grammairiens et aux philosophes, il est arrivé qu'on a supposé qu'elles n'ont pour regles que le caprice de l'usage ; c'est-à-dire,

que souvent elles n'en ont point. Or toute méthode en a toujours, et doit en avoir. Il ne faut donc pas s'étonner si jusqu'à présent personne n'a soupçonné les langues d'être autant de méthodes analytiques. (*Cours d'Etude, Gramm. les huit premiers Chapitres de la prem. Partie.*)

CHAPITRE IV.

De l'influence des langues.

PUisque les langues, formées à mesure que nous les analysons, sont devenues autant de méthodes analytiques, on conçoit qu'il nous est naturel de penser d'après les habitudes qu'elles nous ont fait prendre. Nous pensons par elles : regles de nos jugemens, elles font nos connoissances, nos opinions, nos préjugés : en un mot, elles font en ce genre tout le bien et tout le mal. Telle est leur influence, et la chose ne pouvoit pas arriver autrement.

Elles nous égarent, parce que ce sont des méthodes imparfaites : mais puisque ce sont des méthodes, elles ne sont pas imparfaites à tous égards, et elles nous conduisent bien quelquefois. Il n'est personne qui, avec le seul secours des habitudes contractées dans sa langue, ne soit capable de faire quelques bons raisonnemens. C'est même ainsi que nous avons tous commencé ; et l'on voit souvent des hommes sans étude raisonner mieux que d'autres qui ont beaucoup étudié.

On desireroit que les philosophes eussent présidé à la formation des langues, et on croit qu'elles auroient été mieux faites. Il faudroit donc que ce fussent d'autres philosophes que ceux que nous connoissons. Il est vrai qu'en mathématiques on parle avec précision, parce que

l'algebre, ouvrage du génie, est une langue qu'on ne pouvoit pas mal faire. Il est vrai encore que quelques parties de la physique et de la chymie ont été traitées avec la même précision par un petit nombre d'excellens esprits faits pour bien observer. D'ailleurs, je ne vois pas que les langues des sciences aient aucun avantage. Elles ont les mêmes défauts que les autres, et de plus grands encore. On les parle tout aussi souvent sans rien dire : souvent encore on ne les parle que pour dire des absurdités ; et, en général, il ne paroît pas qu'on les parle avec le dessein de se faire entendre.

Je conjecture que les premieres langues vulgaires ont été les plus propres au raisonnement : car la nature, qui présidoit à leur formation, avoit au moins bien commencé. La génération des idées et des facultés de l'ame devoit être sensible dans ces langues, où la premiere acception d'un mot étoit connue, et où l'analogie donnoit toutes les autres. On retrouvoit dans les noms des idées qui échappoient aux sens, les noms mêmes des idées sensibles d'où elles viennent, et, au lieu de les voir comme des noms propres de ces idées, on les voyoit comme des expressions figurées qui en montroient l'origine. Alors, par exemple, on ne demandoit pas si le mot *substance* signifie autre chose que *ce qui est dessous ;* si le mot *pensée* signifie autre chose que *peser*, *balancer*, *comparer*. En un mot,

on n'imaginoit pas de faire les questions que font aujourd'hui les métaphysiciens : les langues, qui répondoient d'avance à toutes, ne permettoient pas de les faire, et l'on n'avoit point encore de mauvaise métaphysique.

La bonne métaphysique a commencé avant les langues ; et c'est à elle qu'elles doivent tout ce qu'elles ont de mieux. Mais cette métaphysique étoit alors moins une science qu'un instinct. C'étoit la nature qui conduisoit les hommes à leur insu ; et la métaphysique n'est devenue science que lorsqu'elle a cessé d'être bonne.

Une langue seroit bien supérieure si le peuple, qui la fait, cultivoit les arts et les sciences sans rien emprunter d'aucun autre : car l'analogie, dans cette langue, montreroit sensiblement le progrès des connoissances, et l'on n'auroit pas besoin d'en chercher l'histoire ailleurs. Ce seroit là une langue vraiment savante, et elle le seroit seule. Mais, quand elles sont des ramas de plusieurs langues étrangeres les unes aux autres, elles confondent tout : l'analogie ne peut plus faire appercevoir, dans les différentes acceptions des mots, l'origine et la génération des connoissances : nous ne savons plus mettre de la précision dans nos discours, nous n'y songeons pas : nous faisons des questions au hasard, nous y répondons de même : nous abusons continuellement des mots, et il n'y a point d'opinions extravagantes qui ne trouvent des partisans.

Ce sont les philosophes qui ont amené les choses à ce point de désordre. Ils ont d'autant plus mal parlé, qu'ils ont voulu parler de tout : ils ont d'autant plus mal parlé, que, lorsqu'il leur arrivoit de penser comme tout le monde, chacun d'eux vouloit paroître avoir une façon de penser qui ne fût qu'à lui. Subtils, singuliers, visionnaires, inintelligibles, souvent ils sembloient craindre de n'être pas assez obscurs, et ils affectoient de couvrir d'un voile leurs connoissances vraies ou prétendues. Aussi la langue de la philosophie n'a-t-elle été qu'un jargon pendant plusieurs siecles.

Enfin ce jargon a été banni des sciences. Il a été banni, dis-je ; mais il ne s'est pas banni lui-même : il y cherche toujours un asyle, en se déguisant sous de nouvelles formes, et les meilleurs esprits ont bien de la peine à lui fermer toute entrée. Mais enfin les sciences ont fait des progrès, parce que les philosophes ont mieux observé, et qu'ils ont mis dans leur langage la précision et l'exactitude qu'ils avoient mises dans leurs observations. Ils ont donc corrigé la langue à bien des égards, et l'on a mieux raisonné. C'est ainsi que l'art de raisonner a suivi toutes les variations du langage, et c'est ce qui devoit arriver. (*Cours d'Etude*, *Hist. anc. liv.* 3, *chap.* 26. *Hist. mod. liv.* 8 *et* 9, *chap.* 8, 9 *et suiv. enfin liv. dernier.*)

CHAPITRE

CHAPITRE V.

Considérations sur les idées abstraites et générales ; ou comment l'art de raisonner se réduit à une langue bien faite.

LEs idées générales, dont nous avons expliqué la formation, font partie de l'idée totale de chacun des individus auxquels elles conviennent, et on les considere, par cette raison, comme autant d'idées partielles. Celle d'*homme*, par exemple, fait partie des idées totales de Pierre et de Paul, puisque nous la trouvons également dans Pierre et dans Paul.

Il n'y a point d'homme en général. Cette idée partielle n'a donc point de réalité hors de nous : mais elle en a une dans notre esprit, où elle existe séparément des idées totales ou individuelles dont elle fait partie.

Elle n'a une réalité dans notre esprit que parce que nous la considérons comme séparée de chaque idée individuelle ; et par cette raison nous la nommons *abstraite* : car *abstrait* ne signifie autre chose que *séparé*.

Toutes les idées générales sont donc autant d'idées abstraites ; et vous voyez que nous ne les formons qu'en prenant dans

chaque idée individuelle ce qui est commun à tous.

Mais qu'est-ce au fond que la réalité qu'une idée générale et abstraite a dans notre esprit ? Ce n'est qu'un nom ; ou, si elle est quelqu'autre chose, elle cesse nécessairement d'être abstraite et générale.

Quand, par exemple, je pense à *homme*, je puis ne considérer dans ce mot qu'une dénomination commune : auquel cas il est bien évident que mon idée est en quelque sorte circonscrite dans ce nom, qu'elle ne s'étend à rien au-delà, et que par conséquent elle n'est que ce nom même.

Si au contraire, en pensant à *homme*, je considere dans ce mot quelque autre chose qu'une dénomination, c'est qu'en effet je me représente un homme ; et un homme, dans mon esprit comme dans la nature, ne sauroit être l'homme abstrait et général.

Les idées abstraites ne sont donc que des dénominations. Si nous voulions absolument y supposer autre chose, nous ressemblerions à un peintre qui s'obstineroit à vouloir peindre l'homme en général, et qui cependant ne peindroit jamais que des individus.

Cette observation sur les idées abstraites et générales démontre que leur clarté et leur précision dépendent uniquement de l'ordre dans lequel nous avons fait les dénominations des classes ; et que par conséquent, pour déterminer ces sortes d'i-

dées, il n'y a qu'un moyen, c'est de bien faire la langue.

Elle confirme ce que nous avons déja démontré, combien les mots nous sont nécessaires : car, si nous n'avions point de dénominations, nous n'aurions point d'idées abstraites : si nous n'avions point d'idées abstraites, nous n'aurions ni genres, ni especes ; et si nous n'avions ni genres, ni especes, nous ne pourrions raisonner sur rien. Or, si nous ne raisonnons qu'avec le secours de ces dénominations, c'est une nouvelle preuve que nous ne raisonnons bien ou mal qu'avec le secours de ces dénominations, c'est une nouvelle preuve que nous ne raisonnons bien ou mal, que parce notre langue est bien ou mal faite. L'analyse ne nous apprendra donc à raisonner qu'autant qu'en nous apprenant à déterminer les idées abstraites et générales, elle nous apprendra à bien faire notre langue ; et tout l'art de raisonner se réduit à l'art de bien parler.

Parler, raisonner, se faire des idées générales ou abstraites, c'est donc au fond la même chose ; et cette vérité, toute simple qu'elle est, pourroit passer pour une découverte. Certainement on ne s'en est pas douté : il le paroît à la maniere dont on parle et dont on raisonne : il le paroît à l'abus qu'on fait des idées générales : il le paroît enfin aux difficultés que croient trouver à concevoir des idées abstraites ceux qui en trouvent si peu à parler.

L'art de raisonner ne se réduit à une langue bien faite, que parce que l'ordre dans nos idées n'est lui-même que la subordination qui est entre les noms donnés aux genres et aux especes; et, puisque nous n'avons de nouvelles idées que parce que nous formons de nouvelles classes, il est évident que nous ne déterminerons les idées qu'autant que nous déterminerons les classes mêmes. Alors nous raisonnerons bien, parce que l'analogie nous conduira dans nos jugemens comme dans l'intelligence des mots.

Convaincus que les classes ne sont que des dénominations, nous n'imaginerons pas de supposer qo'il existe dans la nature des genres et des especes, et nous ne verrons dans ces mots, *genres* et *especes*, qu'une maniere de classer les choses suivant les rapports qu'elles ont à nous et entre elles. Nous reconnoîtrons que nous ne pouvons découvrir que ces rapports, et nous ne croirons pas pouvoir dire ce qu'elles sont. Nous éviterons par conséquent bien des erreurs.

Si nous remarquons que toutes ces classes ne nous sont nécessaires que parce que nous avons besoin, pour nous faire des idées distinctes, de décomposer les objets que nous voulons étudier, nous reconnoîtrons non-seulement la limitation de notre esprit, nous verrons encore où en sont les bornes, et nous ne songerons point à les franchir. Nous ne nous perdrons pas dans

de vaines questions : au lieu de chercher ce que nous ne pouvons pas trouver, nous trouverons ce qui sera à notre portée. Il ne faudra pour cela que se faire des idées exactes ; ce que nous saurons toujours, quand nous saurons nous servir des mots.

Or nous saurons nous servir des mots, lorsqu'au lieu d'y chercher des essences que nous n'avons pas pu y mettre, nous n'y chercherons que ce que nous y avons mis, les rapports des choses à nous, et ceux qu'elles ont entre elles.

Nous saurons nous en servir lorsque, les considérant relativement à la limitation de notre esprit, nous ne les regarderons que comme un moyen dont nous avons besoin pour penser. Alors nous sentirons que la plus grande analogie en doit déterminer le choix, qu'elle en doit déterminer toutes les acceptions ; et nous bornerions nécessairement le nombre des mots au nombre dont nous aurions besoin. Nous ne nous égarerions plus parmi des distinctions frivoles, des divisions, des sous-divisions sans fin, et des mots étrangers qui deviennent barbares dans notre langue.

Enfin nous saurons nous servir des mots, lorsque l'analyse nous aura fait contracter l'habitude d'en chercher la premiere acception dans leur premier emploi, et toutes les autres dans l'analogie.

C'est à cette analyse seule que nous devons le pouvoir d'abstraire et de généraliser. Elle fait donc les langues ; elle nous

donne donc des idées exactes de toutes especes. En un mot, c'est par elle que nous devenons capables de créer les arts et les sciences. Disons mieux ; c'est elle qui les a créés. Elle a fait toutes les découvertes, et nous n'avons eu qu'à la suivre. L'imagination, à laquelle on attribue tous les talens, ne seroit rien sans l'analyse.

Elle ne seroit rien ! Je me trompe : elle seroit une source d'opinions, de préjugés, d'erreurs ; et nous ne ferions que des rêves extravagans, si l'analyse ne la régloit pas quelquefois. En effet, les écrivains qui n'ont que l'imagination font-ils autre chose ?

La route que l'analyse nous trace est marquée par une suite d'observations bien faites ; et nous y marchons d'un pas assuré, parce que nous savons toujours où nous sommes, et que nous voyons toujours où nous allons. D'ailleurs l'analyse nous aide de tout ce qui peut nous être de quelque secours. Notre esprit, si foible par lui-même, trouve en elle des leviers de toutes especes ; et il observe les phénomenes de la nature, en quelque sorte, avec la même facilité que s'il les régloit lui-même.

Mais, pour bien juger de ce que nous lui devons, il la faut bien connoître ; autrement son ouvrage nous paroîtra celui de l'imagination. Parce que les idées que nous nommons abstraites, cessent de tomber sous les sens, nous croirons

qu'elles n'en viennent pas ; et, parce qu'alors nous ne verrons pas ce qu'elles peuvent avoir de commun avec nos sensations, nous nous imaginerons qu'elles sont quelque autre chose. Préoccupés de cette erreur, nous nous aveuglerons sur leur origine et leur génération : il nous sera impossible de voir ce qu'elles sont, et cependant nous croirons le voir : nous n'aurons que des visions. Tantôt les idées seront des êtres qui ont par eux-mêmes une existence dans l'ame, des êtres innés, ou des êtres ajoutés successivement au sien : d'autres fois ce seront des êtres qui n'existent qu'en Dieu, et que nous ne voyons qu'en lui. De pareils rêves nous écarteront nécessairement du chemin des découvertes, et nous n'irons plus que d'erreur en erreur. Voilà cependant les systêmes que fait l'imagination : quand une fois nous les avons adoptés, il ne nous est plus possible d'avoir une langue bien faite ; et nous sommes condamnés à raisonner presque toujours mal, parce que nous raisonnons mal sur les facultés de notre esprit.

Ce n'est pas ainsi que les hommes, comme nous l'avons remarqué, se conduisoient au sortir des mains de l'Auteur de la nature. Quoiqu'alors ils cherchassent sans savoir ce qu'ils cherchoient, ils cherchoient bien ; et ils trouvoient souvent sans s'appercevoir ce qu'ils avoient cherché. C'est que les besoins que l'Auteur de la nature leur avoit donnés, et les circonstances où il les

avoit placés, les forçoient à observer, et les avertissoit souvent de ne pas imaginer. L'analyse, qui faisoit la langue, la faisoit bien, parce qu'elle déterminoit toujours le sens des mots; et la langue, qui n'étoit pas étendue, mais qui étoit bien faite, conduisoit aux découvertes les plus nécessaires. Malheureusement les hommes ne savoient pas observer comment ils s'instruisoient. On diroit qu'ils ne sont capables de bien faire que ce qu'ils font à leur insu; et les philosophes, qui auroient dû chercher avec plus de lumiere, ont cherché souvent pour ne rien trouver, ou pour s'égarer. (*Cours d'Etude*, *Art de penser*, *part.* 2, *chap.* 5.)

CHAPITRE VI.

Combien se trompent ceux qui regardent les définitions comme l'unique moyen de remédier aux abus du langage.

Les vices des langues sont sensibles, sur-tout dans les mots dont l'acception n'est pas déterminée, ou qui n'ont pas de sens. On a voulu y remédier ; et, parce qu'il y a des mots qu'on peut définir, on a dit, il faut les définir tous. En conséquence, les définitions ont été regardées comme la base de l'art de raisonner.

Un triangle est une surface terminée par trois lignes. Voilà une définition. Si elle donne du triangle une idée sans laquelle il seroit impossible d'en déterminer les propriétés, c'est que, pour découvrir les propriétés d'une chose, il la faut analyser, et que, pour l'analyser, il la faut voir. De pareilles définitions montrent donc les choses qu'on se propose d'analyser, et c'est tout ce qu'elles font. Nos sens nous montrent également les objets sensibles, et nous les analysons, quoique nous ne puissions pas les définir. La nécessité de définir n'est donc que la nécessité de voir les choses sur lesquelles on veut raisonner ; et si l'on peut voir sans définir, les définitions deviennent inutiles. C'est le cas le plus ordinaire.

Sans doute que, pour étudier une chose, il faut que je la voie : mais quand je la vois, je n'ai qu'à l'analyser. Lors donc que je découvre les propriétés d'une surface terminée par trois lignes, c'est l'analyse seule qui est le principe de mes découvertes, si l'on veut des principes ; et cette définition ne fait que me montrer le triangle qui est l'objet de mes recherches, comme mes sens me montrent les objets sensibles. Que signifie donc ce langage : *Les définitions sont des principes ?* Il signifie qu'il faut commencer par voir les choses pour les étudier, et qu'il les faut voir telles qu'elles sont. Il ne signifie que cela, et cependant on croit dire quelque chose de plus.

Principe est synonyme de *commencement*, et c'est dans cette signification qu'on l'a d'abord employé : mais ensuite, à force d'en faire usage, on s'en est servi par habitude, machinalement, sans y attacher d'idées, et l'on a eu des principes qui ne sont le commencement de rien.

Je dirai que nos sens sont le *principe* de nos connoissances, parce que c'est aux sens qu'elles commencent, et je dirai une chose qui s'entend. Il n'en sera pas de même si je dis qu'*une surface terminée par trois lignes est le principe de toutes les propriétés du triangle, parce que toutes les propriétés du triangle commencent à une surface terminée par trois lignes*. Car j'aimerois autant dire que *toutes les propriétés d'une sur-*

face terminée par trois lignes commencent à une surface terminée par trois lignes. En un mot, cette définition ne m'apprend rien : elle ne fait que me montrer une chose que je connois, et dont l'analyse peut seule me découvrir les propriétés.

Les définitions se bornent donc à montrer les choses : mais elle ne les éclairent pas toujours d'une lumiere égale. *L'ame est une substance qui sent*, est une définition qui montre l'ame bien imparfaitement à tous ceux à qui l'analyse n'a pas appris que toutes ses facultés ne sont, dans le principe ou dans le commencement, que la faculté de sentir. Ce n'est donc pas par une pareille définition qu'il faudroit commencer à traiter de l'ame : car quoique toutes ses facultés ne soient, dans le principe, que sentir, cette vérité n'est pas un principe ou un commencement pour nous, si au lieu d'être une premiere connoissance, elle est une derniere. Or elle est une derniere, puisqu'elle est un résultat donné par l'analyse.

Prévenus qu'il faut tout définir, les géometres font souvent de vains efforts, et cherchent des définitions qu'ils ne trouvent pas. Telle est, par exemple, celle de la ligne droite : car dire avec eux qu'elle est la plus courte d'un point à un autre, ce n'est pas la faire connoître, c'est supposer qu'on la connoît. Or, dans leur langage, une définition étant un principe ; elle ne doit pas supposer que la chose soit con-

nue. Voilà un écueil où échouent tous les faiseurs d'élémens, au grand scandale de quelques géometres, qui se plaignent qu'on n'ait pas encore donné une bonne définition de la ligne droite, et qui semblent ignorer qu'on ne doit pas définir ce qui est indéfinissable. Mais si les définitions se bornent à nous montrer les choses, qu'importe que ce soit avant que nous les connoissions, ou seulement après ? Il me semble que le point essentiel est de les connoître.

Or, on seroit convaincu que l'unique moyen de les connoître est de les analyser, si on avoit remarqué que les meilleures définitions ne sont que des analyses. Celle du triangle, par exemple, en est une : car certainement, pour dire qu'il est une surface terminée par trois lignes, il a fallu observer, l'un après l'autre, les côtés de cette figure, et les compter. Il est vrai que cette analyse se fait en quelque sorte du premier coup, parce que nous comptons promptement jusqu'à trois. Mais un enfant ne compteroit pas aussi vîte, et cependant il analyseroit le triangle aussi-bien que nous. Il l'analyseroit lentement, comme nous-mêmes ; après avoir compté lentement, nous ferions la définition ou l'analyse d'une figure d'un grand nombre de côtés.

Ne disons pas qu'il faut, dans nos recherches, avoir pour principes des définitions : disons plus simplement qu'il faut

bien commencer, c'est-à-dire, voir les choses telles qu'elles sont; et ajoutons que, pour les voir ainsi, il faut toujours commencer par des analyses.

En nous exprimant de la sorte, nous parlerons avec plus de précision, et nous n'aurons pas la peine de chercher des définitions qu'on ne trouve pas. Nous saurons, par exemple, que, pour connoître la ligne droite, il n'est point du tout nécessaire de la définir à la maniere des géometres, et qu'il suffit d'observer comment nous en avons acquis l'idée.

Parce que la géométrie est une science qu'on nomme exacte, on a cru que, pour bien traiter toutes les autres sciences, il n'y avoit qu'à contrefaire les géometres, et la manie de définir à leur maniere est devenue la manie de tous les philosophes, ou de ceux qui se donnent pour tels. Ouvrez un dictionnaire de langue, vous verrez qu'à chaque article on veut faire des définitions, et qu'on y réussit mal. Les meilleures supposent, comme celle de la ligne droite, que la signification des mots est connue; ou, si elles ne supposent rien, on ne les entend pas.

Ou nos idées sont simples, ou elles sont composées. Si elles sont simples, on ne les définira pas : un géometre le tenteroit inutilement : il y échoueroit comme à la ligne droite. Mais, quoiqu'elles ne puissent pas être définies, l'analyse nous montrera toujours comment nous les avons

acquises, parce qu'elle montrera d'où elles viennent, et comment elles nous viennent.

Si une idée est composée, c'est encore à l'analyse seule à la faire connoître, parce qu'elle peut seule, en la décomposant, nous en montrer toutes les idées partielles. Ainsi, quelles que soient nos idées, il n'appartient qu'à l'analyse de les déterminer d'une maniere claire et précise.

Cependant il restera toujours des idées qu'on ne déterminera point, ou qu'au moins on ne pourra pas déterminer au gré de tout le monde. C'est que les hommes n'ayant pu s'accorder à les composer chacun de la même maniere, elles sont nécessairement indéterminées. Telle est, par exemple, celle que nous désignons par le mot *esprit*. Mais, quoique l'analyse ne puisse pas déterminer ce que nous entendons par un mot que nous n'entendons pas tous de la même maniere, elle déterminera cependant tout ce qu'il est possible d'entendre par ce mot, sans empêcher néanmoins que chacun n'entende ce qu'il veut, comme cela arrive : c'est-à-dire, qu'il lui sera plus facile de corriger la langue que de nous corriger nous-mêmes.

Mais enfin c'est elle seule qui corrigera tout ce qui peut être corrigé, parce que c'est elle seule qui peut faire connoître la génération de toutes nos idées. Aussi les philosophes se sont-ils prodigieusement égarés lorsqu'ils ont abandonné l'analyse,

et qu'ils ont cru y suppléer par des définitions. Ils se sont d'autant plus égarés, qu'ils n'ont pas su donner encore une bonne définition de l'analyse même. Aux efforts qu'ils font pour expliquer cette méthode, on diroit qu'il y a bien du mystere à décomposer un tout en ses parties, et à le recomposer : cependant il suffit d'observer successivement et avec ordre. Voyez, dans l'Encyclopédie, le mot *Analyse*.

C'est la synthese qui a amené la manie des définitions, cette méthode ténébreuse qui commence toujours par où il faut finir, et que cependant on appelle *méthode de doctrine*.

Je n'en donnerai pas une notion plus précise, soit parce que je ne la comprends pas, soit parce qu'il n'est pas possible de la comprendre. Elle échappe d'autant plus, qu'elle prend tous les caracteres des esprits qui veulent l'employer, et sur-tout ceux des esprits faux. Voici comment un écrivain célebre s'explique à ce sujet. *Enfin*, dit-il, *ces deux méthodes* (l'analyse et la synthese) *ne different que comme le chemin qu'on fait en montant d'une vallée en une montagne, et celui qu'on fait en descendant de la montagne dans la vallée* (1). A ce langage je vois seulement que ce sont là deux méthodes contraires, et que si l'une est bonne, l'autre est mauvaise. En effet, on ne peut aller que du connu à l'inconnu.

(1) *La Logique, ou l'Art de penser, part.* 4, *ch.* 2.

Or, si l'inconnu est sur la montagne, ce ne sera pas en descendant qu'on y arrivera; et s'il est dans la vallée, ce ne sera pas en montant. Il ne peut donc pas y avoir deux chemins contraires pour y arriver. De pareilles opinions ne méritent pas une critique plus sérieuse. (*Cours d'Etude*, *Art de penser*, *part.* I, *chap.* 9.)

On suppose que le propre de la synthese est de composer nos idées, et que le propre de l'analyse est de les décomposer. Voilà pourquoi l'auteur de la logique croit les faire connoître, lorsqu'il dit que l'une conduit de la vallée sur la montagne, et l'autre de la montagne dans la vallée. Mais, qu'on raisonne bien ou mal, il faut nécessairement que l'esprit monte et descende tour-à-tour; ou, pour parler plus simplement, il lui est essentiel de composer, comme de décomposer, parce qu'une suite de raisonnemens n'est et ne peut être qu'une suite de compositions et de décompositions. Il appartient donc à la synthese de décomposer comme de composer, et il appartient à l'analyse de composer comme de décomposer. Il seroit absurde d'imaginer que ces deux choses s'excluent, et qu'on pourroit raisonner en s'interdisant à son choix toute composition ou toute décomposition. En quoi donc different ces deux méthodes? En ce que l'analyse commence toujours bien, et que la synthese commence toujours mal. Celle-là, sans affecter l'ordre, en a naturellement, parce

qu'elle est la méthode de la nature : celle-ci, qui ne connoît pas l'ordre naturel, parce qu'elle est la méthode des philosophes, en affecte beaucoup, pour fatiguer l'esprit sans l'éclairer. En un mot, la vraie analyse, l'anayse qui doit être préférée, est celle qui, commençant par le commencement, montre dans l'analogie la formation de la langue, et dans la formation de la langue les progrès des sciences.

CHAPITRE VII.

Combien le raisonnement est simple quand la langue est simple elle-même.

QUoique l'analyse soit l'unique méthode, les mathématiciens mêmes, toujours prêts à l'abandonner, paroissent n'en faire usage qu'autant qu'ils y sont forcés. Ils donnent la préférence à la synthese, qu'ils croient plus simple et plus courte, et leurs écrits en sont plus embarrassés et plus longs. (1)

Nous venons de voir que cette synthese est précisément le contraire de l'analyse. Elle nous met hors du chemin des découvertes; et cependant le grand nombre des mathématiciens s'imaginent que cette méthode est la plus propre à l'instruction. Ils le croient si bien, qu'ils ne veulent pas

(1) Ce reproche, fondé en général, n'est pas sans exception. MM. Euler et La Grange, par exemple, portés par leur génie à la plus grande clarté et à la plus grande élégance, ont préféré l'analyse qu'ils ont perfectionnée. Dans leurs écrits pleins d'invention, cette méthode prend un nouvel essor; et ils sont grands mathématiciens, parce qu'ils sont grands analystes. Ils écrivent supérieurement l'algebre, de toutes les langues celle où les bons écrivains sont plus rares, parce qu'elle est la mieux faite.

qu'on en suive d'autre dans leurs livres élémentaires.

Clairault a pensé autrement. Je ne sais pas si MM. Euler et La Grange ont dit ce qu'ils pensent à ce sujet : mais ils ont fait comme s'ils l'avoient dit ; car, dans leurs élémens d'algebre, ils ne suivent que la méthode analytique. (1).

Le suffrage de ces mathématiciens peut être compté pour quelque chose. Il faut donc que les autres soient singuliérement prévenus en faveur de la synthese, pour se persuader que l'analyse, qui est la méthode d'invention, n'est pas encore la méthode de doctrine, et qu'il y ait, pour apprendre les découvertes des autres, un

---

(1) Les Elémens de M. Euler ne ressemblent à aucuns de ceux qu'on a faits avant lui. Dans la premiere partie, l'analyse déterminée est traitée avec une méthode simple, claire, qui est toute à l'auteur. Seulement la théorie des équations est quelquefois trop sommaire. Sans doute M. Euler a dédaigné d'entrer dans des détails qui ont été tant rebattus par d'autres ; mais il laisse des regrets au lecteur qui veut s'instruire.

L'analyse déterminée, qui est si peu connue en France, et aux progrès de laquelle MM. Euler et La Grange ont tant contribué, est l'objet de la seconde partie, qui est un chef-d'œuvre, et qui comprend les additions de M. La Grange. L'excellence de cet ouvrage vient de la méthode analytique, que ces deux grands géometres connoissent parfaitement. Ceux qui ne la connoîtront pas tenteront inutilement d'écrire sur les élémens des sciences.

moyen préférable à celui qui nous les feroit faire.

Si l'analyse est en général bannie des mathématiques toutes les fois qu'on y peut faire usage de la synthese, il semble qu'on lui ait fermé tout accès dans les autres sciences, et qu'elle ne s'y introduise qu'à l'insu de ceux qui les traitent. Voilà pourquoi, de tant d'ouvrages des philosophes anciens ou modernes, il y en a si peu qui soient faits pour instruire. La vérité est rarement reconnoissable quand l'analyse ne la montre pas, et qu'au contraire la synthese l'enveloppe dans un ramas de notions vagues, d'opinions, d'erreurs, et se fait un jargon qu'on prend pour la langue des arts et des sciences.

Pour peu qu'on réfléchisse sur l'analyse, on reconnoîtra qu'elle doit répandre plus de lumiere à proportion qu'elle est plus simple et plus précise; et si l'on se rappelle que l'art de raisonner se réduit à une langue bien faite, on jugera que la plus grande simplicité et la plus grande précision de l'analyse ne peuvent être que l'effet de la plus grande simplicité et de la plus grande précision du langage. Il faut donc nous faire une idée de cette simplicité et de cette précision, afin d'en approcher dans toutes nos études autant qu'il sera possible.

On nomme *sciences exactes* celles où l'on démontre rigoureusement. Pourquoi donc toutes les sciecnes ne sont-elles pas exactes ? Et s'il en est où l'on ne démontre

pas rigoureusement, comment y démontre-t-on? Sait-on bien ce qu'on veut dire, quand on suppose des démonstrations qui, à la rigueur, ne sont pas des démonstrations?

Une démonstration n'est pas une démonstration, ou elle en est une rigoureusement. Mais il faut convenir que, si elle ne parle pas la langue qu'elle doit parler, elle ne paroîtra pas ce qu'elle est. Ainsi ce n'est pas la faute des sciences si elles ne démontrent pas rigoureusement; c'est la faute des savans qui parlent mal.

La langue des mathématiques, l'algebre, est la plus simple de toutes les langues. N'y aura-t-il donc des démonstrations qu'en mathématiques? Et parce que les autres sciences ne peuvent pas atteindre à la même simplicité, seront-elles condamnées à ne pouvoir pas être assez simples pour convaincre qu'elles démontrent ce qu'elles démontrent?

C'est l'analyse qui démontre dans toutes; et elle y démontre rigoureusement toutes les fois qu'elle parle la langue qu'elle doit parler. Je sais bien qu'on distingue différentes especes d'analyse; *analyse logique*, *analyse métaphysique*, *analyse mathématique*: mais il n'y en a qu'une; et elle est la même dans toutes les sciences, parce que, dans toutes, elle conduit du connu à l'inconnu par le raisonnement, c'est-à-dire, par une suite de jugemens qui sont renfermés les uns dans les autres.

Nous nous ferons une idée du langage qu'elle doit tenir, si nous essayons de résoudre un des problêmes qu'on ne résoud d'ordinaire qu'avec le secours de l'algebre. Nous choisirons un des plus faciles, parce qu'il sera plus à notre portée : d'ailleurs, il suffira pour développer tout l'artifice du raisonnement.

Ayant des jetons dans mes deux mains, si j'en fais passer un de la main droite dans la gauche, j'en aurai autant dans l'une que dans l'autre ; et si j'en fais passer un de la gauche dans la droite, j'en aurai le double dans celle-ci. Je vous demande quel est le nombre de jetons que j'ai dans chacune ?

Il ne s'agit pas de deviner ce nombre en faisant des suppositions : il le faut trouver en raisonnant, en allant du connu à l'inconnu par une suite de jugemens.

Il y a ici deux conditions données ; ou, pour parler comme les mathématiciens, il y a deux données : l'une, que si je fais passer un jeton de la main droite dans la gauche, j'en aurai le même nombre dans chacune ; l'autre, que si je fais passer un jeton de la gauche dans la droite, j'en aurai le double dans celle-ci. Or vous voyez que, s'il est possible de trouver le nombre que je vous donne à chercher, ce ne peut être qu'en observant les rapports où ces deux données sont l'une à l'autre ; et vous concevez que ces rapports seront plus ou moins sensibles, suivant que les données seront exprimées d'une maniere plus ou moins simple.

Si vous disiez : *Le nombre que vous avez dans la main droite, lorsqu'on en retranche un jeton, est égal à celui que vous avez dans la main gauche, lorsqu'à celui-ci on en ajoute un;* vous exprimeriez la premiere donnée avec beaucoup de mots. Dites donc plus briévement : *Le nombre de votre main droite, diminué d'une unité, est égal à celui de votre gauche, augmenté d'une unité;* ou, *Le nombre de votre droite, moins une unité, est égal à celui de votre gauche, plus une unité;* ou enfin plus briévement encore, *La droite, moins un, égale à la gauche, plus un.*

C'est ainsi que, de traduction en traduction, nous arrivons à l'expression la plus simple de la premiere donnée. Or, plus vous abrégerez votre discours, plus vos idées se rapprocheront; et plus elles seront rapprochées, plus il vous sera facile de les saisir sous tous les rapports. Il nous reste donc à traiter la seconde donnée comme la premiere; il la faut traduire dans l'expression la plus simple.

Par la seconde condition du problême, si je fais passer un jeton de la gauche dans la droite, j'en aurai le double dans celle-ci. Donc le nombre de ma main gauche, diminué d'une unité, est la moitié de celui de ma main droite, augmenté d'une unité; et par conséquent vous exprimerez la seconde donnée en disant : *Le nombre de votre main droite, augmenté d'une unité, est égal à deux fois celui de votre gauche, diminué d'une unité.*

Vous traduirez cette expression en un autre plus simple, si vous dites : *La droite, augmentée d'une unité, est égale à deux gauches, diminuées chacune d'une unité* ; et vous arriverez à cette expression, la plus simple de toutes, *La droite, plus un, égale à deux gauches, moins deux*. Voici donc les expressions dans lesquelles nous avons traduit les données :

La droite, moins un, égale à la gauche, plus un ;
La droite, plus un, égale à deux gauches, moins deux.

Ces sortes d'expressions se nomment en mathématiques *équations*. Elles sont composées de deux membres égaux : *La droite, moins un*, est le premier membre de la premiere équation, *La gauche, plus un*, est le second.

Les quantités inconnues sont mêlées, dans chacun de ces membres, avec les quantités connues. Les connues sont *moins un, plus un, moins deux* : les inconnues sont *la droite* et *la gauche*, par où vous exprimez les deux nombres que vous cherchez.

Tant que les connues et les inconnues sont ainsi mêlées dans chaque membre des équations, il n'est pas possible de résoudre un problême. Mais il ne faut pas un grand effort de réflexion pour remarquer que, s'il y a un moyen de transporter les quantités d'un membre dans l'autre sans altérer l'égalité qui est entre eux, nous pouvons, en ne laissant dans un membre qu'une

qu'une des deux inconnues, la dégager des connues avec lesquelles elle est mêlée.

Ce moyen s'offre de lui-même : car si la droite moins un est égale à la gauche un plus, donc la droite entiere sera égale à la gauche plus deux ; et si la droite plus un est égale à deux gauches moins deux, donc la droite seule sera égale à deux gauches moins trois. Vous substituerez donc aux deux premieres équations les deux suivantes :

La droite égale à la gauche plus deux.
La droite égale à deux gauches moins trois.

Le premier membre de ces deux équations est la même quantité, *la droite* ; et vous voyez que vous connoîtrez cette quantité lorsque vous connoîtrez la valeur du second membre de l'une ou de l'autre équation. Mais le second membre de la premiere est égal au second membre de la seconde, puisqu'ils sont égaux l'un et l'autre à la même quantité exprimée par *la droite*. Vous pouvez par conséquent faire cette troisieme équation :

La gauche plus deux, égale à deux gauches moins trois.

Alors il ne vous reste qu'une inconnue, *la gauche* ; et vous en connoîtrez la valeur lorsque vous l'aurez dégagée, c'est-à-dire, lorsque vous aurez fait passer toutes les connues du même côté. Vous direz donc :

Deux plus trois, égal à deux gauches moins une gauche.

Deux plus trois, égal à une gauche.

Cinq égal à une gauche.

Le problême est résolu. Vous avez découvert que le nombre de jetons que j'ai dans la main gauche est cinq. Dans les équations, *la droite égale à la gauche plus deux*, *la droite égale à deux gauches moins trois*; vous trouverez que sept est le nombre que j'ai dans la main droite. Or ces deux nombres, cinq et sept, satisfont aux conditions du problême.

Vous voyez sensiblement dans cet exemple comment la simplicité des expressions facilite le raisonnement; et vous comprenez que si l'analyse a besoin d'un pareil langage, lorsqu'un problême est aussi facile que celui que nous venons de résoudre, elle en a plus besoin encore lorsque les problêmes se compliquent. Aussi l'avantage de l'analyse en mathématiques vient-il uniquement de ce qu'elle y parle la langue la plus simple. Une légere idée de l'algebre suffira pour le faire comprendre.

Dans cette langue on n'a pas besoin de mots. On exprime plus par $+$, moins par $-$, égal par $=$, et on désigne les quantités par des lettres et par des chiffres. x, par exemple, sera le nombre de jetons que j'ai dans la main droite, et y celui que j'ai dans la main gauche. Ainsi $x - 1 = y + 1$, signifie que le nombre de jetons que j'ai dans la main droite, diminué d'une

unité, est égal à celui que j'ai dans la main gauche augmenté d'une unité; et $x + 1 = 2y - 2$, signifie que le nombre de ma main droite, augmenté d'une unité, est égal à deux fois celui de ma main gauche diminué d'une unité. Les deux données de notre problême sont donc renfermées dans ces deux équations :

$$x - 1 = y + 1,$$
$$x + 1 = 2y - 2,$$

qui deviennent, en dégageant l'inconnue du premier membre,

$$x = y + 2,$$
$$x = 2y - 3.$$

Des deux derniers membres de ces deux équations nous faisons

$$x + 2 = 2y - 3,$$

qui deviennent successivement

$$2 = 2y - y - 3,$$
$$2 + 3 = 2y - y,$$
$$2 + 3 = y,$$
$$5 = y.$$

Enfin de $x = y + 2$, nous tirons $x = 5 + 2 = 7$; et de $x = 2y - 3$, nous tirons également $x = 10 - 3 = 7$.

Ce langage algébrique fait appercevoir d'une maniere sensible comment les juge-

mens sont liés les uns aux autres dans un raisonnement. On voit que le dernier n'est renfermé dans le pénultieme, le pénultieme dans celui qui le précede, et ainsi de suite en remontant, que parce le dernier est identique avec le pénultieme, le pénultieme avec celui qui le précede, etc. et l'on reconnoît que cette identité fait toute l'évidence du raisonnement.

Lorsqu'un raisonnement se développe avec des mots, l'évidence consiste également dans l'identité qui est sensible d'un jugement à l'autre. En effet, la suite des jugemens est la même, et il n'y a que l'expression qui change. Il faut seulement remarquer que l'identité s'apperçoit plus facilement lorsqu'on s'énonce avec des signes algébriques.

Mais que l'identité s'apperçoive plus ou moins facilement, il suffit qu'elle se montre, pour être assuré qu'un raisonnement est une démonstration rigoureuse; et il ne faut pas s'imaginer que les sciences ne sont exactes, et qu'on y démontre à la rigueur, que lorsqu'on y parle avec des *x*, des *a* et des *b*. Si quelques-unes ne paroissent pas susceptibles de démonstrations, c'est qu'on est dans l'usage de les parler avant d'en avoir fait la langue, et sans se douter même qu'il soit nécessaire de la faire: car toutes auroient la même exactitude, si on les parloit toutes avec des langues bien faites. C'est ainsi que nous avons traité la métaphysique, dans la premiere partie de cet

ouvrage. Nous n'avons, par exemple, expliqué la génération des facultés de l'ame, que parce que nous avons vu qu'elles sont toutes identiques avec la faculté de sentir; et nos raisonnemens faits avec des mots sont aussi rigoureusement démontrés que pourroient l'être des raisonnemens faits avec des lettres.

S'il y a donc des sciences peu exactes, ce n'est pas parce qu'on n'y parle pas algebre, c'est parce que les langues en sont mal faites, qu'on ne s'en apperçoit pas, ou que, si l'on s'en doute, on les refait plus mal encore. Faut-il s'étonner qu'on ne sache pas raisonner, quand la langue des sciences n'est qu'un jargon composé de beaucoup trop de mots, dont les uns sont des mots vulgaires qui n'ont pas de sens déterminé, et les autres des mots étrangers ou barbares qu'on entend mal? Toutes les sciences seroient exactes si nous savions parler la langue de chacune.

Tout confirme donc ce que nous avons déja prouvé, que les langues sont autant de méthodes analytiques; que le raisonnement ne se perfectionne qu'autant qu'elles se perfectionnent elles-mêmes; et que l'art de raisonner, réduit à sa plus grande simplicité, ne peut être qu'une langue bien faite.

Je ne dirai pas avec des mathématiciens que l'algebre est une espece de langue: je dis qu'elle est une langue, et qu'elle ne peut pas être autre chose. Vous voyez,

dans le problême que nous venons de résoudre, qu'elle est une langue, dans laquelle nous avons traduit le raisonnement que nous avions fait avec des mots. Or, si les lettres et les mots expriment le même raisonnement, il est évident que, puisqu'avec les mots on ne fait que parler une langue, on ne fait aussi que parler une langue avec les lettres.

On feroit la même observation sur les problêmes les plus compliqués : car toutes les solutions algébriques offrent le même langage ; c'est-à-dire, des raisonnemens, ou des jugemens successivement identiques, exprimés avec des lettres. Mais parce que l'algebre est la plus méthodique des langues, et qu'elle développe des raisonnemens qu'on ne pourroit traduire dans aucune autre, on s'est imaginé qu'elle n'est pas une langue à proprement parler ; qu'elle n'en est une qu'à certains égards, et qu'elle doit être quelque autre chose encore.

L'algebre est en effet une méthode analytique : mais elle n'en est pas moins une langue, si toutes les langues sont elles-mêmes des méthodes analytiques. Or, c'est encore un coup, ce qu'elles sont en effet. Mais l'algebre est une preuve bien frappante que les progrès des sciences dépendent uniquement des progrès des langues ; et que des langues bien faites pourroient seules donner à l'analyse le degré de simplicité et de précision dont elle

est susceptible, suivant le genre de nos études.

Elles le pourroient, dis-je : car, dans l'art de raisonner, comme dans l'art de calculer, tout se réduit à des compositions et à des décompositions ; et il ne faut pas croire que ce soit là deux arts différens.

CHAPITRE VIII.

En quoi consiste tout l'artifice du raisonnement.

LA méthode que nous avons suivie dans le chapitre précédent a pour regle qu'on ne peut découvrir une vérité qu'on ne connoît pas, qu'autant qu'elle se trouve dans des vérités qui sont connues ; et que par conséquent toute question à résoudre suppose des données où les connues et les inconnues sont mêlées, comme elles le sont en effet dans les données du problême que nous avons résolu.

Si les données ne renferment pas toutes les connues nécessaires pour découvrir la vérité, le problême est insoluble. Cette considération est la premiere qu'il faudroit faire, et on ne la fait presque jamais. On raisonne donc mal, parce qu'on ne sait pas qu'on n'as pas assez de connues pour bien raisonner.

Cependant si l'on remarquoit que, lorsqu'on a toutes les connues, on est conduit, par un langage clair et précis, à la solution qu'on cherche, on se douteroit qu'on ne les a pas toutes, lorsqu'on tient un langage obscur et confus qui ne conduit à rien. On chercheroit à mieux parler, afin de mieux raisonner, et l'on ap-

prendroit combien ces deux choses dépendent l'une de l'autre.

Rien n'est plus simple que le raisonnement lorsque les données renferment toutes les connues nécessaires à la découverte de la vérité : nous venons de le voir. Il ne faudroit pas dire que la question que nous nous sommes proposée étoit facile à résoudre : car la maniere de raisonner est une, elle ne change point, elle ne peut changer, et l'objet du raisonnement change seul à chaque nouvelle question qu'on se propose. Dans les plus difficiles, il faut, comme dans les plus faciles, aller du connu à l'inconnu. Il faut donc que les données renferment toutes les connues nécessaires à la solution ; et, quand elles les renferment, il ne reste plus qu'à énoncer ces données d'une maniere assez simple pour dégager les inconnues avec la plus grande facilité possible.

Il y a donc deux choses dans une question ; l'énoncé des données, et le dégagement des inconnues.

L'énoncé des données est proprement ce qu'on entend par l'état de la question, et le dégagement des inconnues est le raisonnement qui la résout.

Lorsque je vous ai proposé de découvrir le nombre de jetons que j'avois dans chaque main, j'ai énoncé toutes les données dont vous aviez besoin ; et il semble par conséquent que j'aie établi moi-même l'état de la question. Mais mon langage ne pré-

paroit pas la solution du problême. C'est pourquoi, au lieu de vous en tenir à répéter mon énoncé mot pour mot, vous l'avez fait passer par différentes traductions, jusqu'à ce que vous soyiez arrivé à l'expression la plus simple. Alors le raisonnement s'est fait en quelque sorte tout seul, parce que les inconnues se sont dégagées comme d'elles-mêmes. Etablir l'état d'une question, c'est donc proprement traduire les données dans l'expression la plus simple, parce que c'est l'expression la plus simple qui facilite le raisonnement, en facilitant le dégagement des inconnues.

Mais, dira-t-on, c'est ainsi qu'on raisonne en mathématiques, où le raisonnement se fait avec des équations. En sera-t-il de même dans les autres sciences, où le raisonnement se fait avec des propositions ? Je réponds qu'*équations*, *propositions*, *jugemens*, sont au fond la même chose, et que par conséquent on raisonne de la même maniere dans toutes les sciences.

En mathématiques, celui qui propose une question, la propose d'ordinaire avec toutes ses données ; et il ne s'agit, pour la résoudre, que de la traduire en algebre. Dans les autres sciences, au contraire, il semble qu'une question ne se propose jamais avec toutes ses données. On vous demandera, par exemple, quelle est l'origine et la génération des facultés de l'entendement humain, et on vous laissera les

données à chercher, parce que celui qui fait la question ne les connoît pas lui-même.

Mais, quoique nous ayons à chercher les données, il n'en faudroit pas conclure qu'elles ne sont pas renfermées au moins implicitement dans la question qu'on propose. Si elles n'y étoient pas, nous ne les trouverions pas ; et cependant elles doivent se trouver dans toute question qu'on peut résoudre. Il faut seulement remarquer qu'elles n'y sont pas toujours d'une maniere à être facilement reconnues. Par conséquent les trouver, c'est les démêler dans une expression où elles ne sont qu'implicitement ; et, pour résoudre la question, il faut traduire cette expression dans une autre où toutes les donnés se montrent d'une maniere explicite et distincte.

Or, demander quelle est l'origine et la génération des facultés de l'entendement humain, c'est demander quelle est l'origine et la génération des facultés par lesquelles l'homme, capable de sensations, conçoit les choses en s'en formant des idées ; et on voit aussi-tôt que l'attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, l'imagination et le raisonnement sont, avec les sensations, les connues du problême à résoudre, et que l'origine et la génération sont les inconnues. Voilà les données dans lesquelles les connues sont mêlées avec les inconnues.

Mais comment dégager l'origine et la génération, qui sont ici les inconnues? Rien n'est plus simple. Par l'origine, nous entendons la connue qui est le principe ou le commencement de toutes les autres; et, par la génération, nous entendons la maniere dont toutes les connues viennent d'une premiere. Cette premiere, qui m'est connue comme faculté, ne m'est pas connue encore comme premiere. Elle est donc proprement l'inconnue qui est mêlée avec toutes les connues, et qu'il s'agit de dégager. Or la plus légere observation me fait remarquer que la faculté de sentir est mêlée avec toutes les autres. La sensation est donc l'inconnue que nous avons à dégager, pour découvrir comment elle devient successivement attention, comparaison, jugement, etc. C'est ce que nous avons fait; et nous avons vu que, comme les équations $x - 1 = y + 1$, et $x + 1 = 2y - 2$, passent par différentes transformations pour devenir $y = 5$, et $x = 7$; la sensation passe également par différentes transformations pour devenir l'entendement.

L'artifice du raisonnement est donc le même dans toutes les sciences. Comme, en mathématiques, on établit la question en la traduisant en algebre; dans les autres sciences, on l'établit en la traduisant dans l'expression la plus simple; et, quand la question est établie, le raisonnement qui la résout n'est encore lui-même qu'une suite

de traductions, où une proposition qui traduit celle qui la précede est tradui e par celle qui la suit. C'est ainsi que l'évidence passe avec l'identité depuis l'énoncé de la question jusqu'à la conclusion du raisonnement.

CHAPITRE IX.

Des différens degrés de certitude ; ou de l'évidence, des conjectures et de l'analogie.

JE ne ferai qu'indiquer les différens degrés de certitude, et je renvoie à l'art de raisonner, qui est proprement le développement de tout ce chapitre.

L'évidence dont nous venons de parler, et que je nomme *évidence de raison*, consiste uniquement dans l'identité : c'est ce que nous avons démontré. Il faut que cette vérité soit bien simple pour avoir échappé à tous les philosophes, quoiqu'ils eussent tant d'intérêt à s'assurer de l'évidence, dont ils avoient continuellement le mot dans la bouche.

Je sais qu'un triangle est évidemment une surface terminée par trois lignes, parce que, pour quiconque entend la valeur des termes, *surface terminée par trois lignes* est la même chose que *triangle*. Or, dès que je sais évidemment ce que c'est qu'un triangle, j'en connois l'essence ; et je puis dans cette essence découvrir toutes les propriétés de cette figure.

Je verrois également toutes les propriétés de l'or dans son essence, si je la connoissois. Sa pesanteur, sa ductilité, sa malléabilité, etc. ne seroient que son essence même qui se transformeroit, et

qui, dans ses transformations, m'offriroit différens phénomenes ; et j'en pourrois découvrir toutes les propriétés par un raisonnement qui ne seroit qu'une suite de propositions identiques. Mais ce n'est pas ainsi que je les connois. A la vérité chaque proposition que je fais sur ce métal, si elle est vraie, est identique. Telle est celle-ci, *L'or est malléable* ; car elle signifie *Un corps que j'ai observé être malléable et que je nomme* or, *est malléable* : proposition où la même idée est affirmée d'elle-même.

Lorsque je fais sur un corps plusieurs propositions également vraies, j'affirme donc dans chacune le même du même : mais je n'apperçois point d'identité d'une proposition à l'autre. Quoique la pesanteur, la ductilité, la malléabilité ne soient vraisemblablement qu'une même chose qui se transforme différemment, je ne le vois pas. Je ne saurois donc arriver à la connoissance de ces phénomenes par l'évidence de raison : je ne les connois qu'après les avoir observés, et j'appelle *évidence de fait* la certitude que j'en ai.

Je pourrois également appeler évidence de fait la connoissance certaine des phénomenes que j'observe en moi : mais je la nomme *évidence de sentiment*, parce que c'est par le sentiment que ces sortes de faits me sont connus.

Puisque les qualités absolues des corps sont hors de la portée de nos sens, et que

nous n'en pouvons connoître que des qualités relatives, il s'ensuit que tout fait que nous découvrons n'est autre chose qu'un rapport connu. Cependant dire que les corps ont des qualités relatives, c'est dire qu'ils sont quelque chose les uns par rapport aux autres; et dire qu'ils sont quelque chose les uns par rapport aux autres, c'est dire qu'ils sont chacun quelque chose, indépendamment de tout rapport, quelque chose d'absolu. L'évidence de raison nous apprend donc qu'il y a des qualités absolues, et par conséquent des corps; mais elle ne nous apprend que leur existence.

Par *phénomenes*, on entend proprement les faits qui sont une suite des lois de la nature; et ces lois sont elles-mêmes autant de faits. L'objet de la physique est de connoître ces phénomenes, ces lois, et d'en saisir, s'il est possible, le systême.

A cet effet, on donne une attention particuliere aux phénomenes; on les considere dans tous leurs rapports, on ne laisse échapper aucune circonstance; et, lorsqu'on s'en est assuré par des observations bien faites, on leur donne encore le nom d'*observations*.

Mais, pour les découvrir, il ne suffit pas toujours d'observer; il faut encore, par différens moyens, les dégager de tout ce qui les cache, les rapprocher de nous, et les mettre à la portée de notre vue: c'est ce qu'on nomme des expériences.

Telle est la différence qu'il faut mettre entre *phénomenes*, *observations*, *expériences*.

Il est rare qu'on arrive tout-à-coup à l'évidence : dans toutes les sciences et dans tous les arts, on a commencé par une espece de tâtonnement.

D'après des vérités connues, on en soupçonne dont on ne s'assure pas encore. Ces soupçons sont fondés sur des circonstances qui indiquent moins le vrai que le vraisemblable : mais ils nous mettent souvent dans le chemin des découvertes, parce qu'ils nous apprennent ce que nous avons à observer. C'est-là ce qu'on entend par *conjecturer*.

Les conjectures sont dans le plus foible degré, lorsqu'on n'assure une chose que parce qu'on ne voit pas pourquoi elle ne seroit pas. Si l'on peut s'en permettre de cette espece, ce ne doit être que comme des suppositions qui ont besoin d'être confirmées. Il reste donc à faire des observations ou des expériences.

Nous paroissons fondés à croire que la nature agit par les voies les plus simples. En conséquence les philosophes sont portés à juger que, de plusieurs moyens dont une chose peut être produite, la nature doit avoir choisi ceux qu'ils imaginent les plus simples. Il est évident qu'une pareille conjecture n'aura de la force qu'autant que nous serons capables de connoître tous les moyens, et de juger de leur sim-

plicité ; ce qui ne peut être que fort rare. (1)

Les conjectures sont entre l'évidence et l'analogie, qui n'est souvent elle-même qu'une foible conjecture. Il faut donc distinguer dans l'analogie différens degrés, suivant qu'elle est fondée sur des rapports de ressemblance, sur des rapports à la fin, ou sur des rapports des causes aux effets, et des effets aux causes.

La terre est habitée : donc les planetes le sont. Voilà la plus foible des analogies, parce qu'elle n'est fondée que sur un rapport de ressemblance.

Mais si on remarque que les planetes ont des révolutions diurnes et annuelles, et que par conséquent leurs parties sont successivement éclairées et échauffées, ces précautions ne paroissent-elles pas avoir été prises pour la conservation de quelques habitans ? Cette analogie, qui est fondée sur le rapport des moyens à la fin, a donc plus de force que la premiere. Cependant si elle prouve que la terre n'est pas seule habitée, elle ne prouve pas que toutes les planetes le soient : car ce que l'Auteur de la nature répete dans plusieurs parties de l'univers pour une même fin, il se peut qu'il ne le permette quelquefois que comme une suite du systême général :

---

(1) Quant à l'usage des conjectures dans l'Etude de l'Histoire, voyez *Cours d'Etude*, *Hist. anc. liv.* 1, *chap.* 3 . . . 8.

il se peut encore qu'une révolution fasse un désert d'une planete habitée.

L'analogie qui est fondée sur le rapport des effets à la cause, ou de la cause aux effets, est celle qui a le plus de force : elle devient même une démonstration lorsqu'elle est confirmée par le concours de toutes les circonstances.

C'est une évidence de fait qu'il y a sur la terre des révolutions diurnes et annuelles ; et c'est une évidence de raison que ces révolutions peuvent être produites par le mouvement de la terre, par celui du soleil, ou par tous les deux.

Mais nous observons que les planetes décrivent des orbites autour du soleil, et nous nous assurons également par l'évidence de fait que quelques-unes ont un mouvement de rotation sur leur axe plus ou moins incliné.

Or il est d'évidence de raison que cette double révolution doit nécessairement produire des jours, des saisons et des années : donc la terre a une double révolution, puisqu'elle a des jours, des saisons, des années.

Cette analogie suppose que les mêmes effets ont les mêmes causes ; supposition qui, étant confirmée par de nouvelles analogies et par de nouvelles observations, ne pourra plus être révoquée en doute. C'est ainsi que les bons philosophes se sont conduits. Si l'on veut apprendre à raisonner comme eux, le meilleur moyen est

d'étudier les découvertes qui ont été faites depuis Galilée jusqu'à Newton. (*Cours d'Etude*, *Art de raisonner. Histoire moderne*, *liv. dernier*, *chap.* 5, *et suivans.*)

C'est encore ainsi que nous avons essayé de raisonner dans cet ouvrage. Nous avons observé la nature, et nous avons appris d'elle l'analyse. Avec cette méthode nous nous sommes étudiés nous-mêmes ; et ayant découvert, par une suite de propositions identiques, que nos idées et nos facultés ne sont que la sensation qui prend différentes formes, nous nous sommes assurés de l'origine et de la génération des unes et des autres.

Nous avons remarqué que le développement de nos idées et de nos facultés ne se fait que par le moyen des signes, et ne se feroit point sans eux ; que par conséquent notre maniere de raisonner ne peut se corriger qu'en corrigeant le langage, et que tout l'art se réduit à bien faire la langue de chaque science.

Enfin nous avons prouvé que les premieres langues, à leur origine, ont été bien faites, parce que la métaphysique, qui présidoit à leur formation, n'étoit pas une science comme aujourd'hui, mais un instinct donné par la nature.

C'est donc de la nature qu'il faut apprendre la vraie logique. Voilà quel a été mon objet, et cet ouvrage en est devenu plus neuf, plus simple et plus court. La nature ne manquera jamais d'instruire qui-

conque saura l'étudier : elle instruit d'autant mieux, qu'elle parle toujours le langage le plus précis. Nous serions bien habiles si nous savions parler avec la même précision : mais nous verbiageons trop pour raisonner toujours bien.

Je crois devoir ajouter ici quelque avis aux jeunes personnes qui voudront étudier cette logique.

Puisque tout l'art de raisonner se réduit à bien faire la langue de chaque science, il est évident que l'étude d'une science bien traitée se réduit à l'étude d'une langue bien faite.

Mais apprendre une langue, c'est se la rendre familiere ; ce qui ne peut être que l'effet d'un long usage. Il faut donc lire avec réflexion, à plusieurs reprises, parler sur ce qu'on a lu, et relire encore, pour s'assurer d'avoir bien parlé.

On entendra facilement les premiers chapitres de cette logique : mais si, parce qu'on les enteud, on croit pouvoir aller tout-à-coup à d'autres, on ira trop vîte. On ne doit pas passer à un nouveau chapitre, qu'après s'être approprié et les idées et le langage de ceux qui le précedent. Si l'on tient une autre conduite, on n'entendra plus avec la même facilité, et quelquefois on n'entendra point du tout.

Un plus grand inconvénient, c'est qu'on entendra mal, parce qu'on fera de son langage, dont on conservera quelque chose, et du mien, qu'on croira prendre, un

jargon inintelligible. Voilà sur-tout ce qui arrivera à ceux qui se croient instruits, ou parce qu'ils ont fait une étude de ce qu'on nomme souvent bien mal-à propos philosophie, ou parce qu'ils l'ont enseignée.

De quelque maniere qu'ils me lisent, il leur sera bien difficile d'oublier ce qu'ils ont appris pour n'apprendre que ce que j'enseigne. Ils dédaigneront de recommencer avec moi : ils feront peu de cas de mon ouvrage, s'ils s'apperçoivent qu'ils ne l'entendent pas ; et s'ils s'imaginent l'entendre, ils en feront peu de cas encore, parce qu'ils l'entendront à leur maniere, et qu'ils croiront n'avoir rien appris. Il est fort commun, parmi ceux qui se jugent savans, de ne voir dans les meilleurs livres que ce qu'ils savent, et par conséquent de les lire sans rien apprendre : ils ne voient rien de neuf dans un ouvrage où tout est neuf pour eux.

Aussi n'écris-je que pour les ignorans. Comme ils ne parlent les langues d'aucune science, il leur sera plus facile d'apprendre la mienne : elle est plus à leur portée qu'aucune autre, parce que je l'ai apprise de la nature, qui leur parlera comme à moi.

Mais, s'ils trouvent des endroits qui les arrêtent, qu'ils se gardent bien d'interroger des savans tels que ceux dont je viens de parler : ils feront mieux d'interroger d'autres ignorans qui m'auront lu avec intelligence.

Qu'ils se disent : *Dans cet ouvrage, on*

ne va que du connu à l'inconnu : donc la difficulté d'entendre un chapitre vient uniquement de ce que les chapitres précédens ne me sont pas assez familiers. Alors ils jugeront qu'ils doivent revenir sur leurs pas ; et, s'ils ont la patience de le faire, ils m'entendront sans avoir besoin de personne. On n'entend jamais mieux que lorsqu'on entend sans secours étrangers.

Cette logique est courte, et par conséquent elle n'est pas effrayante. Pour la lire avec la réflexion qu'elle demande, il n'y faudra mettre que le temps qu'on perdroit à lire une autre logique.

Quand une fois on la saura ; et, par la savoir, j'entends qu'on soit en état de la parler facilement, et de pouvoir au besoin la refaire : quand on la saura, dis-je, on pourra lire avec moins de lenteur les livres où les sciences sont bien traitées, et quelquefois on s'instruira par des lectures rapides. Car, pour aller rapidement de connoissances en connoissances, il suffit de s'être approprié la méthode qui est l'unique bonne, et qui par conséquent est la même dans toutes les sciences.

La facilité que donnera cette logique, l'acquerra également en étudiant les leçons préliminaires de mon Cours d'Etude, si l'on y joint la premiere partie de la Grammaire. Ces études ayant été bien faites, on entendra facilement tous mes autres ouvrages.

Mais je veux encore prévenir les jeunes

gens contre un préjugé qui doit être naturel à ceux qui commencent. Parce qu'une méthode pour raisonner doit nous apprendre à raisonner, nous sommes portés à croire qu'à chaque raisonnement la premiere chose devroit être de penser aux regles d'après lesquelles il doit se faire; et nous nous trompons. Ce n'est pas à nous à penser aux regles, c'est à elles à nous conduire sans que nous y pensions. On ne parleroit pas si, avant de commencer chaque phrase, il falloit s'occuper de la grammaire. Or l'art de raisonner, comme toutes les langues, ne se parle bien qu'autant qu'il se parle naturellement. Méditez la méthode, et méditez-la beaucoup; mais n'y pensez plus, quand vous voudrez penser à autre chose. Quelque jour elle vous viendra familiere : alors, toujours avec vous, elle observera vos pensées qui iront seules, et elle veillera sur elles pour empêcher tout écart : c'est tout ce que vous devez attendre de la méthode. Les garde-fous ne se mettent pas le long des précipices pour faire marcher le voyageur, mais pour empêcher qu'il ne se précipite.

Si, dans les commencemens, vous avez quelque peine à vous rendre familiere la méthode que j'enseigne, ce n'est pas qu'elle soit difficile : elle ne sauroit l'être, puisqu'elle est naturelle. Mais elle l'est devenue pour vous, dont les mauvaises habitudes ont corrompu la nature. Défaites-

vous

vous donc de ces habitudes, et vous raisonnerez naturellement bien.

Il semble que j'aurois dû donner cet avis avant le commencement de cette logique: mais on ne les auroit pas entendus. D'ailleurs, pour ceux qui l'auront su lire dès la premiere fois, ils sont aussi-bien à la fin; et ils y sont bien aussi pour les autres, qui en sentiront mieux le besoin qu'ils en ont.

Eclaircissemens que m'a demandés M. Poté de la Doctrine, professeur à Périgueux.

DIeu ne peut agir que là où il est; et Dieu est simple : comment concilier ces deux assertions ?

Etablissons d'abord que nos connoissances venant des sens, elles ne s'étendent qu'autant que nos sensations, et qu'au-delà nous ne pouvons rien découvrir. Nous sommes, par rapport aux vérités auxquelles nos sens ne nous conduisent pas, comme les aveugles par rapport aux couleurs.

Je crois avoir démontré que tout être qui compare deux idées est nécessairement simple. A plus forte raison, Dieu est-il simple, puisqu'il saisit tous les rapports et toutes les vérités possibles ?

D'un autre côté, il est évident qu'il ne peut agir que là où il est : donc il est dans tout son ouvrage, ou plutôt tout son ouvrage est en lui. *In ipso movemur et sumus.*

Voilà deux vérités. Si je ne puis pas les concilier, c'est qu'à cet égard je suis un aveugle à qui il est impossible de juger des couleurs.

Les corps sont-ils réellement étendus ? ou paroissent-ils étendus sans l'être réellement ? J'ai beau interroger mes sens, ils ne peuvent rien me répondre. C'est qu'ils

ne m'ont pas été donnés pour juger de ce que les choses sont en elles-mêmes ; mais seulement des rapports vrais ou apparens qu'elles ont à moi, et de ceux qu'elles ont entre elles, lorsqu'il m'est utile de les connoître.

Si les corps sont réellement étendus, il y aura de l'étendue dans Dieu, de l'étendue dans un être inétendu. S'ils ne le sont pas, il en sera donc de l'étendue comme des couleurs ; c'est-à-dire, qu'elle ne sera qu'un phénomene, une apparence. Léibnitz l'a dit. Mais, quelque parti qu'on prenne, il en résulte des difficultés que mon ignorance ne me permet pas de résoudre ; et, par cette raison, elle me défend de rien décider.

Je serois plus hardi à juger de la durée et de l'éternité. Vous dites qu'*un instant est le séjour qu'une idée fait dans notre ame.* Je n'emploierois pas le mot *séjour*, qui suppose ce qui est en question, c'est-à-dire, qu'un instant est composé de plusieurs autres. Car *séjour* emporte une idée de succession.

Or, si un instant est composé de plusieurs autres, aussi de plusieurs autres encore, et ainsi sans fin, il faudra dire qu'il y a dans un instant une succession infinie. Mais considérons l'idée que nous nous formons de la durée, et voyons ce que nous en pouvons conclure.

La durée ne m'est connue que par la succession de mes idées. S'il y a une autre

durée que cette succession, je ne la connois donc pas : je ne puis pas la connoître, je n'en puis pas juger.

Dès que la durée ne m'est connue que par la succession de mes idées, un instant n'est pour moi que la présence, sans succession, d'une idée à mon ame. *Présence*, dis-je, et non pas séjour.

Or, un instant pour moi, ou la présence d'une idée à mon ame, peut co-exister avec plusieurs idées qui se succedent dans notre ame, et qui sont autant d'instans pour nous. Voilà pourquoi je dis qu'un instant de la durée d'un être peut co-exister à plusieurs instans de la durée d'un autre.

Je juge de ma durée sans pouvoir juger de la vôtre ; parce que je n'ai pas de moyen pour appercevoir la succession de vos idées, je n'apperçois que la succession des miennes.

De même nous jugeons chacun de notre durée sans pouvoir, ni l'un ni l'autre, juger de la durée d'aucune autre chose ; parce que ce n'est pas en elles-mêmes que nous appercevons les successions qu'éprouvent les objets qui nous environnent, c'est uniquement dans la succession qui se passe en nous.

La succession qui produit la durée dans un objet extérieur est une suite de changemens qui le modifient d'une maniere quelconque : la succession qui la produit en nous est une suite de sensations ou d'i-

dées. Ces deux suites correspondroient l'une à l'autre, instant pour instant, si chaque changement faisoit éprouver une sensation : c'est ce qui n'est pas.

Pourquoi, par exemple, le soleil paroît-il immobile à l'œil ? C'est qu'à chaque changement successif qu'il paroît décrire dans son orbite il ne fait pas sur l'œil une sentation nouvelle.

Mais la durée est-elle autre chose que les changemens successifs qui se font dans chaque être créé ? Y a-t-il une durée absolue à laquelle co-existe, instant pour instant, la durée de chaque créature ? Locke l'affirme et croit le démontrer. Pour moi, je pense que, s'il y avoit une pareille durée, nous n'en pourrions pas juger, car on ne juge qu'autant qu'on voit ; et cependant cette durée seroit pour nous ce que les couleurs sont pour les aveugles.

Je ne crains point de dire qu'une pareille durée n'a de réalité que dans notre imagination, qui n'est que trop portée à réaliser des chimeres. En effet, si cette durée avoit lieu, elle seroit attribut de quelque être. Or, de quel être ? de Dieu sans doute, puisqu'il a toujours été et qu'il sera toujours. Mais, si Dieu dure, il y a donc une succession en lui ; il acquiert par conséquent, il perd, il change, et il n'est pas immuable.

Il ne peut y avoir de succession que dans ce qui change ; il n'y a de changement que dans les choses dans lesquelles il y a pro-

grès et décadence ; et les choses dans lesquelles il y a progrès ou décadence sont nécessairement imparfaites : telles sont les créatures.

Dieu, en les créant, a donc créé des choses où il y a nécéssairement progrès, décadence, changement, succession, et par conséquent durée. En les créant il a donc créé la durée. La durée n'est donc pas un attribut de lui-même ; elle n'est qu'un attribut des créatures : c'est leur maniere d'exister.

Or, comme la durée est la maniere d'exister des créatures, l'éternité est la maniere d'exister de Dieu : et cette éternité est un instant qui co-existe à tous les changemens successifs des choses créées, changemens successifs qui ne se correspondent pas instant pour instant, comme la succession de mes idées ne correspond pas instant pour instant à la succession des vôtres.

A chaque changement il y a dans chaque créature un instant ; et, comme un changement dans l'une co-existe à plusieurs changemens dans l'autre, c'est une conséquence qu'un instant co-existe à plusieurs instans : dans chacune chaque changement ou chaque instant est indivisible, parce que dans chacune chaque changement ou chaque instant est sans succession.

Par conséquent, si nous sommes portés à supposer qu'il y a une durée commune, instant pour instant, à chaque être, ce

n'est pas qu'il y ait en effet une pareille durée, c'est que notre imagination généralise l'idée de notre propre durée, et attribue à tout ce qui existe cette durée, qui est la seule que nous appercevons.

LETTRE

Du comte IGNACE POTOCKI, *Grand Notaire de Lithuanie, à M. l'abbé de* CONDILLAC.

De Varsovie, le 2 septembre 1777.

MOnsieur, vous jouissez du privilege des hommes célebres : connu dans les pays les plus éloignés, vous ignorez ceux qui vous lisent et que vous éclairez. On a toujours cherché, consulté et quelquefois ennuyé les philosophes. Souffrez à ce titre les désagrémens de votre état. Le conseil proposé à l'éducation nationale m'a chargé, monsieur, de suppléer aux livres élémentaires pour lesquels il n'a plus jugé à propos de publier la concurrence ; de ce nombre est la logique. Comme je connois vos ouvrages, et que le conseil a suivi vos principes dans le systême de l'instruction publique pour les écoles palatinales, personne ne sauroit mieux remplir que vous cette importante tâche. Vous avez travaillé pour un principe souverain, refuseriez-vous d'appliquer votre ouvrage à l'usage d'une nation qui devroit l'être ? Je vous fais part, monsieur, du prospectus que nous avons publié. Nous ne demandons la confection du livre élémentaire de logi-

que en français, que pour le mois de décembre 1779. Le conseil d'éducation vous assure, monsieur, qu'il saura également priser et récompenser votre travail. Si vos occupations ne vous permettoient pas d'entreprendre cet ouvrage, vous me feriez un plaisir bien sensible de m'indiquer la personne que vous croiriez en France, aidée de vos lumieres et de votre direction, en état de répondre à nos vues. Ce ne sera toujours qu'un de vos éleves : il est à souhaiter, pour l'humanité, que vous en ayiez dans toutes les nations.

Je suis, avec une parfaite considération, etc.

RÉPONSE

DE M. L'ABBÉ DE CONDILLAC.

MOnsieur, le succès de mes ouvrages passe aujourd'hui mes espérances, et la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire sera une époque bien glorieuse pour moi, si mes talens répondent à l'estime que vous me témoignez, et à la confiance dont le conseil m'honore. Certainement je ne me refuserai pas aux vœux d'une nation dont le sort intéresse tout homme qui, dans ce siecle, peut avoir encore l'ame d'un citoyen. Quant à la récompense, je l'ai déja reçue : c'est l'invitation du conseil ; c'est votre lettre. On dira, si j'ai réussi, que vous m'avez demandé cet ouvrage, que vous l'avez approuvé, et qu'il a été utile ; et les nations libres ne savent-elles pas que la plus belle des récompenses, c'est la gloire de les avoir bien servies ? Ce n'est pas, monsieur, que je veuille me refuser à toute autre récompense ; par ce refus, qui seroit plus vain que généreux, je croirois manquer au conseil ; et je vous déclare que je recevrai avec reconnoissance le prix offert dans le programme. Je voudrois, monsieur, pouvoir dès à-présent vous dire avec quelques détails comment je traiterai la logique. Il

s'agit sur-tout de bien déterminer l'objet que je dois me proposer; d'y rapporter toutes les parties de l'ouvrage, et de tracer un chemin court, dans lequel des obstacles, faciles à surmonter, donneront la confiance d'en surmonter de plus grands. Il faut encore que les jeunes gens qui liront cette logique paroissent plutôt la faire eux-mêmes que l'apprendre de moi. Les choses qu'on fait le mieux sont toujours celles qu'on a cherchées soi-même et trouvées, et la méthode d'invention devroit être employée exclusivement dans les écoles. Je travaillerai d'après ces vues générales, et je finirai cet ouvrage avant le tems pour lequel vous me le demandez, afin d'avoir celui d'y faire les corrections et les changemens que vous jugerez nécessaires.

Je suis, etc.



DISCOURS

PRONONCÉ LE 22 DÉCEMBRE 1768,

Par M. l'abbé de CONDILLAC, *lorsqu'il fut reçu à la place de M. l'abbé d'*OLIVET.

MESSIEURS,

JE ne me fais point illusion : c'est à votre indulgence que je dois l'honneur de prendre place parmi vous. Quoique vivement touché de ce bienfait, je ne chercherai pas à vous en témoigner ma reconnoissance : l'expression en paroîtroit bien foible dans une circonstance et dans un lieu où l'éloquence a coutume de vous présenter un hommage digne de vous : il sera de ma part plus prudent de ne pas me hasarder au-delà des bornes que me prescrit mon genre d'études.

Après avoir essayé de faire l'analyse des facultés de l'ame, j'ai tenté de suivre l'esprit humain dans ses progrès. D'un côté, j'ai observé ces tems de barbarie où une ignorance stupide et superstitieuse couvroit toute l'Europe ; et de l'autre, j'ai observé les circonstances qui, dissipant l'ignorance et la superstition, ont concouru à la renaissance des lettres : deux choses qui s'éclairent mutuellement lors-

qu'on les rapproche. Permettez-moi, messieurs, de vous communiquer quelques réflexions sur ce sujet, et de vous offrir un développement dont le dernier terme est la gloire des académiciens.

Les peuples, chez qui l'histoire montre des vertus dirigées par les lois, sont ceux qui s'agrandissent par degrés, et qui, conduits lentement par les circonstances, apprennent de l'expérience à se gouverner. L'ignorance d'une multitude de besoins superflus les garantit long-tems d'une multitude de vices. La corruption n'arrive qu'après plusieurs siecles ; et, lorsqu'elle arrive, elle trouve des ames amollies par le luxe, et par conséquent des hommes trop timides pour faire tout le mal qu'ils se permettroient avec plus de courage.

L'établissement des nations modernes de l'Europe présente un tableau bien différent. Ce sont des Barbares qui, au sortir des forêts, fondent des royaumes. Chaque jour, dans des circonstances où tout est nouveau pour eux, ils ne paroissent pas s'en appercevoir. Ils se conduisent comme ils se sont toujours conduits : ils répetent continuellement les mêmes fautes : ils croient que des états se gouvernent comme des hordes. Enfin, ne trouvant dans les débris de l'empire qu'ils ont renversé que les vices qui en ont préparé la chûte, ils prennent ces vices ; et, sans passer par la mollesse, ils arrivent tout-à-coup à la corruption.

Ils sont donc corrompus sans être moins courageux ; et le courage ne leur reste que pour devenir l'instrument de leurs vices. C'est qu'ayant conservé tous les préjugés de leur premier genre de vie, ils sont incapables de chercher dans les lois un frein qui leur devient tous les jours plus nécessaire. Toujours jaloux de tout devoir à la force, toujours armés, leur avidité croît avec leurs succès, et elle croît d'autant plus, qu'ils mettent toute leur gloire à l'assouvir par la violence. Ainsi leurs ames, humaines et généreuses lorsqu'ils habitoient les forêts, deviennent féroces dans l'enceinte des villes ; et cette férocité est l'effet des besoins superflus, de ces mêmes besoins qui adoucissent les mœurs des peuples civilisés.

L'Europe, après la ruine de l'empire romain, nous offre donc tout à-la-fois, et les vices des nations barbares, et les vices des nations polies : mélange monstrueux qui ne permet plus aux peuples de se gouverner par des lois ; et c'est là le principe de cette inquiétude qui pousse successivement les générations de désordre en désordre.

Il semble que la religion chrétienne, donnée aux hommes pour établir parmi eux la justice, la paix et l'union, devoit opposer une digue à ce torrent ; mais l'instinct aveugle et brutal, qui conduisoit les peuples, profana cette religion sainte, et en pervertit la morale. La superstition,

qui prit sa place, devint une arme de plus, et il en naquit de nouveaux troubles. Bientôt on ne vit que des sujets de dissentions entre l'état/et l'église, la nation et le souverain, le clergé, la noblesse et le peuple. Cependant cette superstition, née de l'ignorance, l'entretenoit, et la devoit faire durer.

Lorsque les beaux tems de la Grece ou de Rome s'éloignoient par une révolution lente, la corruption, qui avançoit par degrés, laissoit quelques vestiges des anciennes mœurs. Si le souvenir s'en affoiblissoit d'une génération à l'autre, il ne s'effaçoit pas entiérement. Les peres, qui les retraçoient aux enfans, les faisoient au moins respecter. On les admiroit, on les regrettoit, on les réclamoit; quelquefois même on se livroit à l'illusion de les voir renaître.

Mais les peuples de l'Europe, corrompus dès leur établissement, étoient sans regrets comme sans espérance. Les peres, en disant aux enfans ce qu'ils avoient vu, ne disoient que ce qu'on voyoit encore, des vices et des calamités. L'expérience du passé ôtoit donc jusqu'à l'illusion sur l'avenir, et les peuples étoient malheureux, comme ils l'auroient été, si c'étoit la nature qui les eût condamnés à l'être.

C'est que l'opinion seule les gouvernoit. Ils respectoient en elle, ils adoroient, si j'ose le dire, jusqu'aux abus qu'elle consacre. Cette puissance aveugle, semblable à cette ame universelle que des philoso-

phes ont imaginée dans le chaos, agitoit l'Europe par des mouvemens convulsifs, et entretenoit des désordres qui devoient durer après elle. Les peuples ne voyoient donc que des objets de terreur et de désespoir, lorsque, succombant sous leurs calamités, ils crurent que la fin du monde pouvoit seule en être le terme, et ils jugerent que tout la leur annonçoit. Alors commençoient les querelles entre le sacerdoce et l'empire, et bientôt après les croisades porterent en Asie les inquiétudes et les vices de l'Europe.

Cette double époque est remarquable. C'est le tems où les désordres sont à leur comble; et c'est aussi celui où les causes, qui préparent un meilleur ordre de choses, commencent à se montrer.

L'Europe étoit un corps vicié jusques dans les principes de la vie. Il falloit l'affoiblir pour lui faire un nouveau tempérament: c'est à quoi les croisades contribuerent.

Elle étoit viciée parce qu'elle étoit ignorante et superstitieuse. Il falloit donc l'éclairer: ce sera l'effet des querelles entre le sacerdoce et l'empire. Mais des siecles passeront avant que cette révolution soit achevée; parce que moins les préjugés trouvent d'obstacles, quand ils se répandent, plus on en trouve quand on les veut détruire. Pour les attaquer avec succès, il faut avoir appris à les combattre: il faut même trouver dans les esprits des dispositions favo-

rables ; il faut qu'ils soient préparés de loin, et qu'ils aient adopté, sans en avoir prévu les conséquences, des maximes avec lesquelles leurs préjugés ne pourront plus subsister.

Il y avoit alors environ un siecle qu'on alloit chercher des connoissances dans les écoles des Arabes ; et on en avoit rapporté un jargon qu'on prenoit pour une science. La dialectique, qui ne porte que sur des mots, paroît tout prouver. Favorable, par conséquent, aux opinions d'un siecle où, pour avoir des titres, il suffisoit d'avoir des prétentions, elle fut accueillie et protégée. Elle ouvrit la route aux honneurs, aux richesses, à la célébrité. De-là tant de questions plus frivoles encore que subtiles, tant de disputes de mots, tant d'erreurs ou d'hérésies. La manie de disputer, croissant par les applaudissemens, devint un vrai fanatisme, et séduisit jusqu'aux meilleurs esprits. On vit les dialecticiens aller d'école en école rompre des argumens, comme alors les chevaliers alloient de tournoi en tournoi rompre des lances.

Si l'on ne s'éclaira pas dans le douzieme et dans le treizieme siecle, ce ne fut donc pas faute d'études. Mais le faux savoir, plus funeste encore que l'ignorance, avoit asservi les esprits : il régnoit comme un imposteur, sous le nom d'un prince qui n'est plus, regne par la crédulité des peuples.

En vain quelques bons esprits s'élevoient

de tems en tems contre ces abus : les coups qu'ils portoient au fantôme adoré dans les écoles étoient un scandale. Pour amener de meilleures études, il falloit que les hérésies et les guerres, qui devoient naître des querelles entre le sacerdoce et l'empire, ne laissassent que des débris, et que le faux savoir fût enséveli sous les ruines du trône qu'il avoit usurpé. Cette révolution n'étoit pas prochaine : le peuple et la noblesse, également plongés dans les ténebres de la superstition, aimoient à rester dans celles de l'ignorance ; et le clergé, dont les lumieres n'étoient pas encore en proportion avec le zele, sembloit craindre les études profanes, comme si elles eussent été contraires à la foi. Cependant, dès le commencement du quatorzieme siecle, on pouvoit prévoir la révolution : le goût, qui naissoit en Italie, en étoit le présage. Le Dante, Pétrarque et Boccace florissoient.

La raison se développe sans effort, tant que nous l'exerçons sur des objets peu compliqués : mais, impuissante par elle seule à manier les autres, elle est comme nos foibles bras ; elle a besoin de leviers : ce n'est qu'à force de méthodes qu'elle nous éleve à des connoissances ; et, si elle ne s'en fait pas, nous nous égarons d'autant plus que l'erreur a souvent pour nous plus d'attrait que la vérité. Voilà pourquoi les progrès de l'art de raisonner ne peuvent être que fort lents.

Il n'en est pas de même du goût ; il se développe de lui-même aussi-tôt qu'un peuple commence à s'éclairer : il est proprement l'aurore du jour qui va luire, et il prépare l'entier développement de toutes les facultés de l'ame. C'est que les choses dont il s'occupe nous intéressent par l'attrait du plaisir ; c'est qu'on ne nous trompe pas sur ce que nous jugeons agréable, comme on peut nous tromper sur ce que nous jugeons vrai ; c'est que le beau, une fois saisi, devient un objet de comparaison pour le saisir encore, et toujours plus sûrement. Nous en observons mieux les sentimens que nous éprouvons ; nous en observons mieux les causes qui les produisent : et, nous faisant une habitude de juger du beau d'après les observations qui nous sont familieres, nous arrivons enfin à en juger si rapidement, que nous croyons ne faire que sentir. Ainsi, le goût est un jugement rapide, qui, joignant la finesse à la sagacité, se fait comme à notre insu : c'est l'instinct d'un esprit éclairé.

Dès qu'une fois le goût commence à se montrer, il se communique avec une promptitude qui contribue encore à ses progrès. Il est dans les esprits comme la matiere électrique dans les corps, lorsque le frottement ne l'a pas développée, et qui, si elle se développe dans un seul, se développe dans tous au plus léger attouchement. Aussi, à peine le Dante jette des étincelles, qu'il en sort de Pétrarque, de

Boccace, et de tous les esprits électriques.

Pour nous former le goût, il ne suffit pas d'étudier les langues mortes, il faut encore cultiver celle qui nous est devenue naturelle; parce que c'est dans cette langue que nous pensons. Les tours, dont elle nous fait une habitude, sont comme les moules de nos pensées. Tant que ces moules sont grossiérement faits, nos pensées, qui en prennent la forme, sont sans clarté, sans précision, sans élégance. Alors vainement étudions-nous les écrivains de la Grece ou de l'ancienne Rome: nous sommes peu capables d'en sentir les beautés; nous ne les sentons au moins que d'une maniere confuse: et, si nous en voulons déterminer les principes, nous nous faisons des regles qui ne peuvent que nous égarer.

Il est donc aisé de juger que les progrès du goût devoient être retardés en Italie, si on cessoit d'y cultiver l'Italien pour se livrer uniquement à l'étude des langues mortes. C'est ce qui arriva au commencement du quinzieme siecle, et plus encore après la prise de Constantinople, lorsque les Grecs, ces Grecs à qui on attribue faussement la renaissance des lettres, étoufferent le goût qui en est le premier germe, et mirent à sa place une érudition pédantesque et peu éclairée. Alors l'Italie se divisa en deux sectes; les Erudits qui respectoient les anciens jusqu'à une espece d'idolâtrie; et les Scolas-

tiques qui accusoient d'athéïsme, d'impiété ou d'hérésie, quiconque se piquoit de parler comme Cicéron. Que pouvoit-on attendre d'un siecle attaché à des disputes si frivoles ?

Dans le suivant, l'Italie eut des esprits plus sages : on cultiva la langue italienne ; on acheva de la perfectionner : on fut en état de lire les anciens avec plus de discernement. Le goût, qui se développoit dans les poëtes, se communiqua bientôt à tous les arts : la lumiere se répandit de proche en proche sur tous les objets qu'on voulut étudier. Parce qu'on raisonnoit mieux sur le beau, qu'on sentoit, on en raisonna mieux sur le vrai dont on commençoit à juger ; et l'Italie eut tout à-la-fois de grands écrivains, de grands artistes et de grands philosophes.

Il ne faut pas s'étonner si tous les genres se perfectionnent rapidement et presque au même instant. Ce n'est point en les cultivant les uns après les autres que la Grece s'est éclairée. Plus occupée à les rapprocher qu'à les écarter, elle les a cultivés tous à-la-fois ; et c'est ainsi qu'il les faut étudier. Les limites que nous élevons pour circonscrire chaque science interceptent la lumiere, et jettent nécessairement des ombres. Enlevons ces limites, aussi-tôt les ombres se dissipent : la lumiere, qui se répand librement, réfléchit de dessus les objets que nous observons, pour retomber sur ceux que nous voulons observer ; et, par ces reflets, tous s'éclairent.

Les génies à qui l'Italie doit la renaissance des lettres ont d'autant plus de mérite qu'ils ont eu à lutter contre les préjugés qui faisoient durer les études du quinzieme siecle ; car l'Italie étoit tout à-lafois le théâtre du bon goût et d'un goût dépravé, de la saine philosophie et du jargon des sectes, de la raison qui s'éclaire par l'observation, et de l'opinion qui craint d'observer.

Plus heureux que les Italiens, parce que nous sommes venus plus tard, notre langue s'est perfectionnée dans des circonstances plus favorables : c'est dans le dix-septieme siecle, lorsque les disputes sans nombre, élevées dans le précédent, commençoient à cesser, ou que du moins on ne les soutenoit plus avec le même fanatisme. L'admiration pour les anciens étant mieux raisonnée, et par conséquent moins exclusive, la langue française attira l'attention des meilleurs esprits. Elle se polit par leurs soins : le goût se forma avec la poésie : les progrès en furent parmi nous aussi rapides qu'ils l'avoient été parmi les Italiens ; et, comme eux, nous eûmes tout à-la-fois des poëtes, des orateurs, des philosophes et des artistes.

En vain François Ier le protecteur des lettres, s'étoit flatté, un siecle auparavant, d'en être le restaurateur. L'érudition aveugle, qui se répandoit alors en France, éteignoit le goût qui commençoit avec Marot ; et les lettres ne pouvoient pas renaî-

tre dans un siecle fait pour admirer Ronsard.

Tout les favorisoit au contraire sous Louis XIII, lorsque Richelieu s'en déclara le protecteur. Accoutumé à être l'ame des révolutions politiques, ce grand homme voyoit avec un noble dépit celle qui se préparoit sans lui dans les esprits et dans les lettres. Jaloux, en quelque sorte, d'une gloire que les circonstances paroissoient lui dérober, ambitieux de concourir au moins avec elles, il voulut encore être l'ame de la révolution qu'elles amenoient. Il fonda donc cette académie, il la prit sous sa protection; et, se montrant à la postérité comme le mobile des progrès de l'esprit humain, il parut se mettre à sa place. Après lui, Séguier, qui remplissoit la premiere magistrature avec l'éclat que donnent les lumieres et les vertus, vous tendit les bras, et parut vous recevoir comme un dépôt réservé à des mains plus augustes encore.

Louis-le Grand, dont les bienfaits alloient chercher les talens jusques chez l'étranger, eût cru paroître ignorer ceux qui florissoient sous son empire, si, se reposant sur un ministre du soin de les récompenser, il n'eût pas été lui-même le dispensateur immédiat des grâces qu'il vouloit répandre sur eux. C'est dans cette vue qu'il mit votre compagnie au nombre des corps qui approchent du trône; il jugea qu'il ajoutoit par-là un nouveau lustre à sa

couronne ; et cependant il vous accorda cet honneur dans les tems les plus brillans de son regne.

Vous ne pouviez plus avoir que vos rois pour protecteurs ; et Louis-le Grand vous assuroit la protection de Louis-le-Bien-Aimé. Le Bien-Aimé ! ce titre, donné par le sentiment dans ces momens où la vérité se fait entendre par la bouche des peuples, renferme tous les autres titres. S'il exprime l'amour des sujets pour le souverain, il exprime aussi l'amour du souverain pour les sujets. Ceux-ci peuvent dire : *Nous avons un pere dans notre roi ;* et le roi dit : *Tous mes sujets sont mes enfans.*

J'ai été, messieurs, le témoin des épanchemens de cette ame paternelle : l'honneur que j'ai eu d'être chargé de l'instruction d'un de ses petits-fils, m'en a rendu, en quelque sorte, le confident. Que j'aimerois à mettre sous vous yeux les détails intéressans de leur commerce ! Vous y verriez le monarque sensible répandre tour-à-tour les plus sages conseils pour la conduite, et les plus touchantes consolations dans les malheurs ; vous y verriez le jeune prince, digne du sang qui coule dans ses veines, recevoir ces belles leçons avec la plus tendre docilité, y répondre par les progrès les plus satisfaisans, et ne me laisser presque d'autre soin que celui de concourir avec les heureuses dispositions qui étoient en lui.

Les lettres sont assurées de n'être pas retardées

retardées dans leurs progrès, lorsque des protecteurs, tels que les vôtres, joignant la lumiere à l'autorité, écartent les obstacles que l'ignorance ne cesse jamais d'accumuler ; et c'est en les écartant que leur protection a la plus grande influence. Cependant, messieurs, vous le savez, le beau siecle de Louis XIV n'a pas porté tous les genres de littérature au même degré de perfection. Les poëtes, à la vérité, et les orateurs ne laissoient rien à desirer : les philosophes avançoient à grands pas dans la route des découvertes ; mais l'érudition n'étoit pas encore sans ténebres, et la saine critique étoit à naître. C'est que les érudits qui, dans la prévention où ils étoient pour les anciens, paroissoient refuser aux modernes la faculté de penser, ne pouvoient appercevoir que malgré eux, et par conséquent fort tard, la lumiere qui se répandoit, et dont ils avoient besoin pour étudier l'antiquité. Enfin ils l'ont apperçue, cette lumiere, ils se la sont appropriée, et ils l'ont portée dans leurs ouvrages.

Tel est donc, messieurs, l'ordre des progrès de l'esprit humain depuis la renaissance des lettres. Le goût a commencé avec l'étude des langues vulgaires ; il s'est perfectionné lorsqu'il a eu fait assez de progrès pour puiser avec discernement dans les anciens. La philosophie se montrant aussi-tôt, nous avons eu de grands philosophes, comme de grands poëtes ; et, lorsqu'elle a eu forcé l'érudition à renoncer

enfin à ses vieux préjugés, nous avons eu encore d'excellens critiques et d'excellens littérateurs.

Parmi eux se distingue M. l'abbé d'Olivet, à qui j'ai l'honneur de succéder. *Une très-vive admiration pour quelques-uns des anciens s'empara de lui dès l'enfance*, comme il le dit lui-même, *et devint l'ame de ses études*. Mais son admiration, quelque vive qu'elle pût être, ne fut point aveugle. C'est Démosthene, c'est Cicéron qu'il admiroit; et les traductions qu'il en a données prouvent qu'il les avoit lus en homme de goût, et qu'il avoit étudié sa langue en grammairien qui sait observer l'usage. Ce caractere se retrouve dans les observations qu'il a données sur la Prosodie et sur la Grammaire; et on voit que M. l'abbé d'Olivet a su parler sa langue comme il a su penser avec les anciens.

Si j'ajoutois encore quelque chose à son éloge, je craindrois, messieurs, de paroître vouloir vous enlever le plaisir de célébrer la mémoire d'un ami. D'ailleurs, personne ne peut mieux que vous montrer dans leur vrai jour les talens d'un écrivain qui a cultivé les lettres avec succès: nous en avons pour garans votre goût et vos lumieres.

FIN DE CE VOLUME.

TABLE
DU TRAITÉ DES ANIMAUX.

PREMIERE PARTIE.

Du systême de Descartes, et de l'hypothese de M. de Buffon.

SECONDE PARTIE.

Systême des facultés des amimaux. pag. 65

Fin de la table du Traité des Animaux.

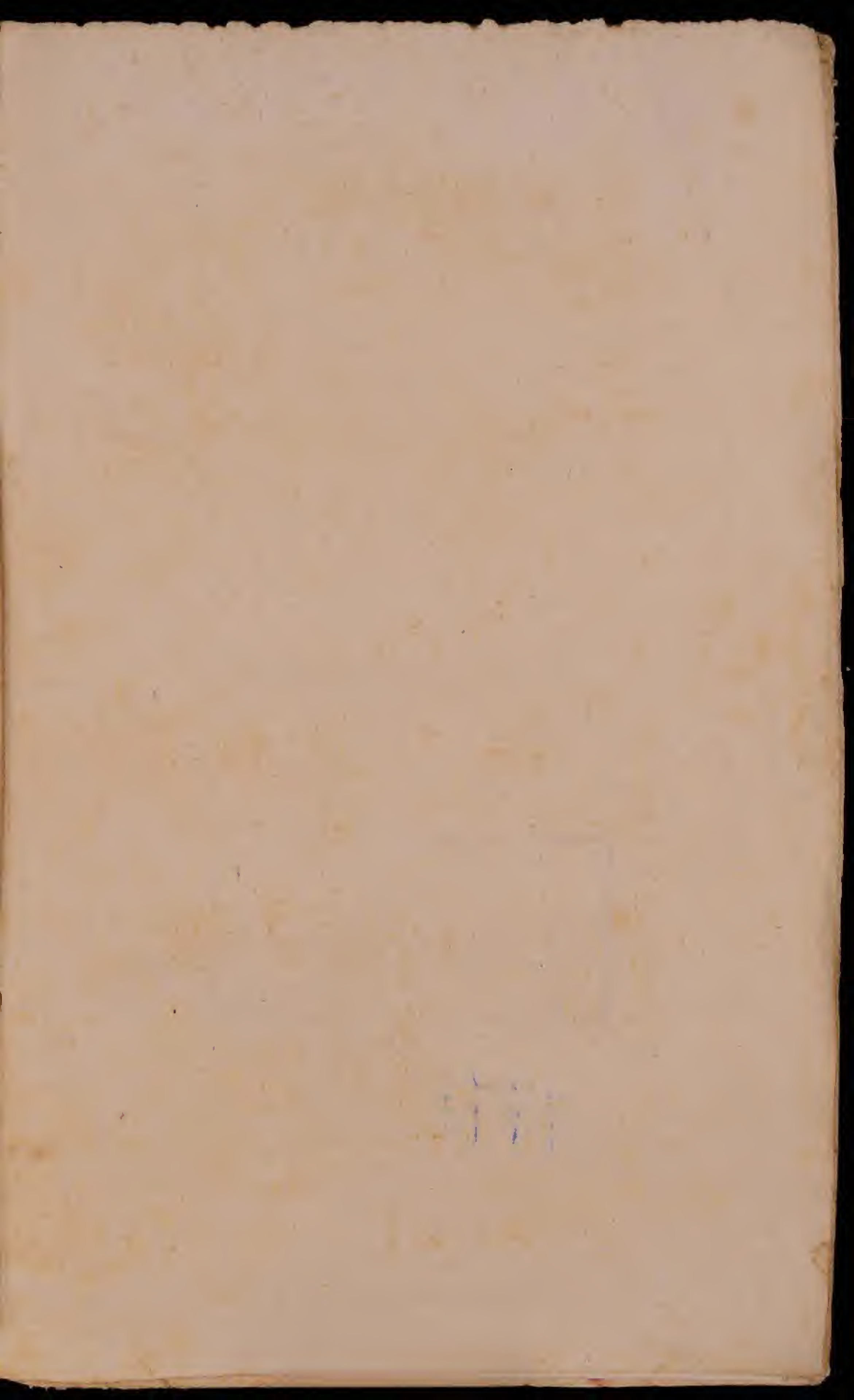
TABLE
DE LA LOGIQUE.

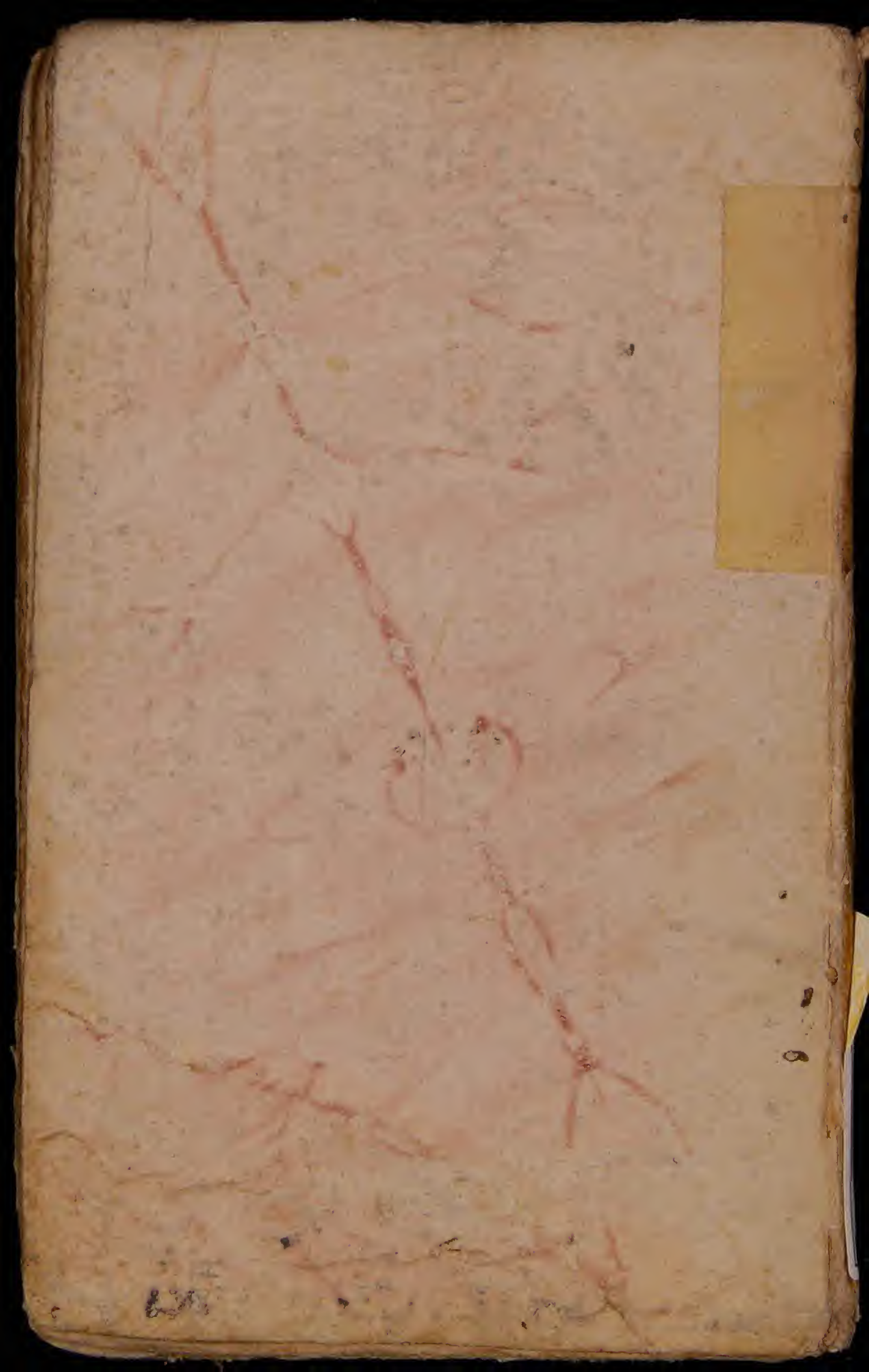
PREMIERE PARTIE

Comment la nature même nous enseigne l'analyse, et comment, d'après cette méthode, on explique l'origine et la génération, soit des idées, soit des facultés de l'ame.

SECONDE PARTIE.

Fin de la table.






Condillac
Oeuvr. Meta
physiques
Tom. 4.
Des Animaux
et
Logique



d'une forme différente ne viennent frapper
le tympan. En un mot, le principe de la

Il est certain qu'un nouvel organe dans
notre corps rendroit le mouvement qui le